Francisco Colom

RAZONES DE IDENTIDAD

Pluralismo cultural e integración política

ANTHROPOS

Razones de identidad : Pluralismo cultural e integración política / Francisco Colom. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 1998
316 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales ; 20)

ISBN 84-7658-548-9

1. Filosofía política 2. Ciencias sociales - Filosofía 3. Pluralismo cultural 4. Identidad político-cultural I. Título II. Colección
321.01

Primera edición: 1998

© Francisco Colom, 1998
© Anthropos Editorial, 1998
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
ISBN: 84-7658-548-9
Depósito legal: B. 804-1999
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96
Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Para Janis y Alejandro

AGRADECIMIENTOS

El trabajo intelectual en un mundo basado en el flujo de información es, cada vez más, una labor colectiva. Por ello este libro es también, en algún modo, una obra de muchos. Desde que esbocé sus primeras líneas en el año 1993, tras una prolongada estancia en Canadá, son numerosas las ideas y argumentos que he perfilado gracias a las críticas y observaciones de numerosos colegas y, no obstante esta difícil condición, amigos. Les estoy particularmente agradecido a Josetxo Beriain, cuyo apoyo fue decisivo durante mi paso por la Universidad Pública de Navarra, y a mis compañeros del consejo de redacción de la *Revista Internacional de Filosofía Política* Fernando Quesada, José M.ª Hernández, Juan García-Morán, Jesús Rodríguez, Francisco Martínez y Antonio García-Santesmases. También he encontrado un infrecuente, por lo cordial, entorno de trabajo entre mis colegas del Instituto de Filosofía del CSIC, particularmente a través de los seminarios en que participaron José M.ª González, Carlos Thiebaut, José M.ª Mardones, José Antonio Gimbernat, Manuel Reyes Mate y Javier Muguerza. Esa colaboración ha sido más intensa con Juan Carlos Velasco y Ana López Sala, embarcados como hemos estado en el mismo proyecto de investigación. A ambos no sólo les debo observaciones teóricas, sino también favores de gestión. Pedro Pastur y Victo-

ria Garrido facilitaron con la mejor disposición los siempre engorrosos trámites administrativos. El acceso a las numerosas fuentes bibliográficas que he necesitado no hubiera sido posible sin la impecable eficacia de Julia García Maza y del servicio de documentación y biblioteca a su cargo en el Instituto de Filosofía: Ana M.ª Jiménez, Blanca Bengoechea y M.ª Ángeles Bermejo estuvieron siempre solícitas a mis peticiones bibliográficas y fueron particularmente benevolentes con mis retrasos a la hora de devolverlas. Por último, varios de los capítulos del libro fueron discutidos en diversos foros académicos que me abrieron los ojos a aspectos y dificultades que por mí mismo no hubiera advertido. De entre ellos he de destacar las ocasiones de diálogo con Ángel Rivero, Rafael del Águila y Fernando Vallespín en el Centro de Teoría Política de la Universidad Autónoma de Madrid y los múltiples comentarios que obtuve de alumnos y colegas a mi paso por las Universidades de Antioquia y del Valle en Colombia y por las de Chile y Valparaíso en el país andino y por la Universidad Autónoma Metropolitana en México.

En el plano institucional este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del proyecto *Modelos políticos para el multiculturalismo* a cargo de la Comisión Interministerial para la Ciencia y la Tecnología. Durante su desarrollo he disfrutado también de diversas ayudas para trasladarme al extranjero concedidas por el Consejo Internacional de Estudios Canadienses y por el Servicio Alemán de Intercambio Académico, así como de una beca de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid que fue decisiva para la terminación del manuscrito. Su redacción final tuvo lugar en el ámbito de la hospitalidad académica que me brindó el Centro Minda de Gunzburg para Estudios Europeos de la Universidad de Harvard y con los medios informáticos puestos amablemente a mi disposición por el Real Colegio Complutense, vinculado a la anterior. Sin embargo, como teórico político no puedo dejar de reconocer la «infraestructura» afectiva y personal que verdaderamente ha hecho posible este trabajo: el apoyo incondicional y continuado de mi esposa y la inusual paciencia de mi hijo, nacido entre el segundo y el tercer capítulo. A ellos va dedicado este libro como magra compensación por las muchas horas que les ha privado de mi compañía.

INTRODUCCIÓN

El *multiculturalismo* se ha consolidado como un término en auge en la retórica política de los últimos años. Su resonancia, no obstante, no se ha limitado únicamente a este medio. Al abrigo de una creciente sensibilidad pública y oficial sobre la legitimidad de la preservación de la «diferencia», los debates sobre la posibilidad de una integración democrática de la heterogeneidad cultural han proliferado también en el entorno académico. No debe sorprender, pues, que al igual que ocurriera con otras tantas discusiones estelares en torno a la *legitimidad*, la *ideología*, la *postmodernidad* o la *sociedad civil*, la idea del *multiculturalismo* comporte unas valoraciones políticas tan dispares como su propio contenido semántico. Literalmente, el término parece tener tantos significados como bocas lo pronuncian. Su auge se inscribe, por un lado, en el creciente interés por las cuestiones étnicas en el ámbito de las ciencias sociales. Normativamente alude, además, a la idea de la democracia entre las culturas, a la posibilidad de organizar institucionalmente en un marco pluralista la diversidad de intereses e identificaciones emanados de la heterogeneidad cultural a la que parecen abocadas, contra todo pronóstico, las sociedades de la modernidad tardía. Como ha señalado Robert Hughes, el prestigioso crítico cultural de la revista *Time*,

> [...] el multiculturalismo afirma que las gentes con distintas raíces pueden coexistir, que pueden aprender a leer los repertorios de imágenes de otros, que pueden y deben mirar más allá de las fronteras de la raza, la lengua, el género y la edad sin prejuicios o engaños y aprender a pensar contra el trasfondo de una sociedad en proceso de hibridación.[1]

La ambigüedad del término estriba, sin embargo, en que puede entenderse indistintamente como la descripción de un hecho social, de un modelo político o de una ideología. Estas tres dimensiones están en realidad vinculadas, puesto que las políticas calificadas de *multiculturales* se han diseñado para dar respuesta a una serie de movimientos sociales que reclaman formas específicas de integración en las estructuras de las democracias contemporáneas. La identificación sin más del multiculturalismo con lo que se ha dado en llamar la *política de la identidad* o la presentación de ésta como esencialmente distinta e incluso sucesora de la *política de clases* ha añadido confusión adicional al tema, ya que con ello se da por supuesta una etiología común para una serie de movimientos sociales que persiguen objetivos y estrategias muy dispares. En realidad, los movimientos feminista y *gay*, los nacionalismos, las reivindicaciones de las minorías étnicas, de las comunidades de inmigrantes o de las poblaciones indígenas comparten entre sí poco más que el rasgo de presentar sus exigencias políticas en los términos de una identidad diferenciada.

Buena parte de la confusión generada por este debate estriba en la absoluta ligereza con que el término *cultura* ha sido empleado. Ciertamente, no existe una definición unívoca de lo que entendamos por tal. La fórmula más breve, aunque no necesariamente la más correcta, es la manejada por la antropología de comienzos de siglo que definía como *cultura* toda forma de comportamiento aprendido, el ámbito por antonomasia de lo distinto de la *naturaleza*. Sin embargo, el abuso ideológico que se ha hecho de lo *natural* en las ciencias humanas no nos situaría en una mejor posición. Más allá de la vieja discusión entre estructuralistas y teóricos de las *formas culturales*, lo cier-

---

1. R. Hughes: *Culture of Complaint*, Nueva York - Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 83-84.

to es que la sociología y la antropología han entendido tradicionalmente la cultura como un patrimonio singularizador de los grupos humanos en función de sus prácticas simbólicas, normas y valores. El papel de la cultura en la constitución de las identidades colectivas se refleja en fórmulas narrativas y plásticas que aportan criterios comunes de referencia y delimitan ámbitos de interacción social. Por ello, las líneas de demarcación de cualquier unidad cultural dependen en buena medida del nivel de abstracción y del enfoque metodológico adoptados. En última instancia, una cultura no es sino un conjunto de prácticas legitimadas e institucionalizadas.[2] Ésta es la razón por la que estrictamente hablando, y pese al uso del lenguaje multiculturalista por grupos militantes de feministas y homosexuales, no puede afirmarse que las categorías de género o de orientación sexual configuren propiamente *culturas*. En este caso nos encontramos más bien ante la cristalización de un discurso reivindicativo elaborado por las élites intelectuales de colectivos marcados por su respectivo estatus de *minoría*.[3]

Este cúmulo de imprecisiones ha dado lugar a formas distintas de entender el fenómeno multicultural. Así, por ejemplo, en Canadá, uno de los países pioneros en consagrar constitucionalmente los derechos culturales de las minorías, se ha interpretado oficialmente el multiculturalismo desde coordenadas étnicas, desarrollando agencias estatales específicas para tratar los conflictos derivados del mismo y para acomodar a sus respectivos grupos de intereses.[4] Por otro lado, el debate multicul-

---

2. Cfr. E. Lamo de Espinosa: «Fronteras culturales», en *Culturas, Estados, Ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza, 1995, p. 15.

3. La condición de *minoría* no alude aquí a una dimensión puramente estadística o cuantitativa, sino a un estatus de inferioridad, de «menor poder» social. Sobre la ampliación del concepto de *minoría* como categoría sociológica, con sus correspondientes políticas públicas, desde los grupos étnicos hasta las mujeres véase R. Osborne: «¿Son las mujeres una minoría?», *Isegoría*, n.º 14 (octubre 1996), pp. 79-93.

4. Más concretamente, el multiculturalismo se ha concebido en Canadá como una variante democrática de las políticas de integración, esto es, como «una doctrina oficial, con su correspondiente conjunto de prácticas y políticas públicas, mediante la cual las diferencias etnorraciales se promueven e incorporan formalmente como un componente integral del orden político, social y simbólico». A. Fleras y J.L. Elliott: *Multiculturalism in Canada*, Scarborough, Nelson Canada, 1992, p. 22. No puede olvidarse, sin embargo, el contexto de formación de la identidad nacional canadiense en el que las políticas multiculturales nacieron y contaron con un respaldo oficial. Sobre este punto, véase F. Colom: «Dimensions of Citizenship: Canada in Comparative Perspective», *International Journal of Canadian Studies*, n.º 14 (otoño 1996), pp. 95-109.

tural en los Estados Unidos ha cuajado en un nuevo episodio de sus periódicas guerras culturales, cuya traducción académica la constituye en este caso la conocida cruzada de «corrección política» que persigue la reinterpretación y relativización de las narraciones culturales dominantes.[5] El multiculturalismo se ha convertido también, por último, en parte integral del debate político en Europa. En unos pocos países de nuestro entorno este discurso ha logrado consolidarse como una ideología oficialmente respaldada que proclama el reconocimiento de las aportaciones culturales recibidas de la inmigración y el derecho de los grupos étnicos minoritarios a la supervivencia. En otros países sobrevive como un lema político que reclama recursos y cuotas de influencia para esos mismos grupos en nombre del derecho a la autonomía cultural.[6] En el caso español, el multiculturalismo ha sido acogido con interés por algunas agencias del Estado y, con una intencionalidad política muy distinta, por los discursos nacionalistas desde la periferia del mismo. Por encima de estas diferencias, una constatación común es la de que los miembros de las sociedades tardomodernas parecen cada vez más dispuestos a conservar la multiplicidad de sus adhesiones culturales y ofrecen una creciente resistencia a asimilarse simple y llanamente a los patrones culturales mayoritarios en las mismas.

El pluralismo cultural es, sin embargo, algo más que esa

Sobre el desarrollo de las agencias estatales canadienses destinadas a promover y defender los intereses de las distintas minorías, ver L.A. Pal: *Interests of State: the Politics of Language, Multiculturalism and Feminism in Canada*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993.

5. Tal y como lo entiende el polemista conservador Dinesh D'Souza, «el multiculturalismo presenta una crítica de amplio espectro contra las instituciones políticas y culturales reinantes. El multiculturalismo nace de la premisa de que la civilización occidental en general, y las instituciones norteamericanas en particular, son básicamente racistas por primar los patrones eurocéntricos o "blancos" sobre los de otras culturas [...] El multiculturalismo es un movimiento político basado en la negación de la superioridad cultural occidental». *The End of Racism*, Nueva York, The Free Press, 1995, p. 18. Véase también D. Bell: «Las guerras culturales en USA (1965-1990)», *Claves de la Razón Práctica*, n.º 32 (mayo 1993), pp. 9-19 y «Los Estados desunidos de América», *Revista de Occidente*, n.º 173 (octubre 1995), pp. 5-24.

6. Para una perspectiva global del multiculturalismo europeo, véase E. Lamo de Espinosa, *op. cit.* Sobre las experiencias sueca y alemana, cfr. A. Ålund y C.U. Schierup: *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*. Aldershot, Avebury, 1991 y D. Cohn-Bendit y Th. Schmid: *Ciudadanos de Babel: apostando por una democracia multicultural*, Madrid, Talasa, 1995.

realidad social palpable o que un nuevo paradigma para las políticas públicas de los atribulados Estados de bienestar. En el ámbito intelectual, la retórica de la «diferencia» ha articulado un nuevo discurso político de índole terapéutica que persigue crear o recrear la autoestima de los grupos de estatus minoritario mediante la afirmación de su identidad colectiva. Este particular destilado ideológico tiene su origen en un ámbito muy específico, la academia norteamericana, y resulta difícilmente comprensible sin tener en cuenta la particular evolución política y doctrinal de la izquierda de este país. En palabras de uno de sus más reconocidos críticos sociales,

> [...] las palabras de moda —diversidad, compasión, posibilitar, tener derecho— expresan la melancólica esperanza de que la buena voluntad y un lenguaje cuidadoso permitan superar las profundas divisiones de la sociedad americana. Se nos pide que reconozcamos que todas las minorías tienen derecho al respeto no por sus logros, sino por sus sufrimientos pasados. Se nos dice que la compasión contribuirá de algún modo a que mejore su opinión de sí mismas. Se les anima a recuperar su herencia ancestral, sus rituales olvidados y a celebrar un pasado mítico en nombre de la historia.[7]

Treinta años antes este mismo autor había señalado, ciertamente desde posiciones menos críticas, cómo...

> [...] la historia (de los Estados Unidos) parece demostrar que un grupo no puede alcanzar la *integración* —esto es, la igualdad— sin haber desarrollado antes instituciones que expresen y generen el sentimiento de su propia diferencia.[8]

Como es sabido, el marxismo nunca consiguió arraigar con fuerza en los Estados Unidos. Su clase obrera, continuamente

---

7. Ch. Lasch: *La rebelión de las élites*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 16 y 23.

8. Ch. Lasch: *The Agony of the American Left*, Nueva York, Alfred Knopf, 1969, p. 127. La diferencia entre *asimilación* e *inclusión* como modelos de integración social fue también señalada por Talcott Parsons en la misma época. De hecho, Parsons propuso lo que denominó la *solución pluralista* para el problema étnico, esto es, «la participación plena combinada con la preservación de la identidad», como una concepción política que los Estados Unidos podían ofrecer al mundo como alternativa al comunismo, desmarcándose así del estereotipo del «capitalismo». Véase T. Parsons: «Full Citizenship for the Negro American: a Sociological Problem», *Daedalus*, vol. 94 (1965), pp. 1.009-1.054.

renovada por sucesivas olas migratorias y por las expectativas de un rápido ascenso social, se organizó sindicalmente de forma autónoma frente al sistema de partidos. Por lo demás, la sociedad norteamericana se encuentra atravesada por unas divisiones étnicas de un carácter muy distinto a las que puedan observarse en Europa. Frente al mito oficial que la presenta como un crisol de pueblos y culturas, los fundadores de la sociología urbana americana señalaron ya en su día el denso tejido de particularismos que subyace a su aparente universalidad.[9] En el ámbito intelectual y artístico, la «caza de brujas» desatada por el senador McCarthy durante la postguerra impidió la aparición en los Estados Unidos de la figura, tan típica en Europa, del «intelectual comprometido»: el teórico que desde el mundo de la cultura actúa como conciencia crítica de su propia sociedad y milita políticamente en un movimiento implicado en la transformación global de la misma. Sin embargo, pese a la ausencia en los Estados Unidos de una unidad orgánica «a la europea» entre las fuerzas políticas y culturales progresistas, aún es posible identificar la afinidad entre ciertas etiquetas intelectuales y determinados proyectos políticos. Así, por ejemplo, los programas de asistencia social creados por el *New Deal* de Roosevelt o bajo el emblema de la *Great Society* de Lindon Johnson suelen ser considerados como un producto típico del liberalismo norteamericano. Curiosamente, el declive de estos programas sociales a finales de los años setenta coincidió con el auge de su justificación normativa mediante una serie de debates filosóficos en torno a la idea de «justicia». Esta discusión, de la que el enfrentamiento con los teóricos «comunitarios» en los años ochenta constituye una prolongación, es la que finalmente ha precipitado el término de «liberalismo político», bajo el que pueden encuadrarse autores como John Rawls, Ronald Dworkin o Michael Walzer. Desde el lado opuesto del espectro ideológico, el denominado *neoconservadurismo*, otro destilado de la efervescencia político-intelectual de los años setenta, los ataques contra la supuesta degradación del espíritu cívico ameri-

9. Éste es el caso, por ejemplo, de la obra pionera de R.E. Park: *Race and Culture*, Glencoe, The Free Press, 1950. Sobre la dinámica política de las comunidades étnicas en Estados Unidos, véase M. Walzer (ed.): *The Politics of Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

cano provocada por las políticas sociales se han combinado con el conocido repertorio de argumentos en favor de la recuperación del patriotismo, los valores familiares, el sentido de la comunidad, la responsabilidad individual, la religión, etc. Estos argumentos morales han sido respaldados en la práctica por las recetas neoliberales sobre privatización de los bienes públicos, desregulación de los mercados, reducción del gasto social y limitación de la progresividad fiscal.

Es, sin embargo, en las posiciones de la denominada «nueva izquierda» donde se sitúa el origen intelectual del discurso político que aquí me interesa. Según Daniel Bell, pese a la progresiva pérdida de influencia política sufrida por los movimientos izquierdistas norteamericanos surgidos en los años sesenta al calor de la guerra del Vietnam, de las revueltas estudiantiles y de los movimientos por los derechos civiles de los ciudadanos de raza negra, un último reducto de los mismos habría sobrevivido en el ámbito de los departamentos universitarios.[10] Perdidas o desaparecidas muchas de las causas sociales que la motivaron e inexistentes los vínculos con el movimiento obrero, los representantes de la nueva izquierda, ahora con posiciones de poder en los centros creadores de opinión, se habrían embarcado en una serie de guerras culturales con los campus universitarios como terreno de batalla. Así es como la izquierda norteamericana ha provocado lo que podríamos denominar un «segundo giro lingüístico» en la orientación de las prácticas intelectuales. El nuevo frente político es ahora el de la crítica cultural, la determinación del curriculum y la retórica académica. Los instrumentos heurísticos de los que se ha dotado esta nueva escuela de la sospecha no son ya el viejo marxismo frankfurtiano o gramsciano, sino el deconstruccionismo, el post-estructuralismo y una arqueología del saber de inspiración foucaultiana.[11] La cruzada por la «corrección política» en el lenguaje no es sino un derivado de esta perspectiva. Su supuesto de partida es que las formas culturales, sus repertorios simbólicos y códigos narrativos, son constructos sociales que reproducen las re-

10. D. Bell, *op. cit.* La misma tesis es defendida por R. Kimball: *Tenured Radicals*, Nueva York, 1990.

11. Véase P. Brooks: «El miedo sin causa: malentendidos de las guerras culturales», *Revista de Occidente*, n.º 173 (octubre 1995), pp. 25-34.

laciones de dominación de los contextos en que se inscriben. La lucha política, por consiguiente, ha de llevarse al corazón de las prácticas culturales, empezando por el propio lenguaje y por los dispositivos institucionales de jerarquización cultural. En la gráfica descripción de Christopher Lasch,

> [...] para la izquierda académica, los grupos dominantes —varones blancos eurocéntricos— imponen sus ideas, sus criterios y su lectura interesada de la historia a todos los demás. La demolición crítica de este fundamentalismo muestra su falsedad y permite a los grupos privados de derechos oponerse a la ortodoxia hegemónica, que sólo servía para mantener en su sitio a las mujeres, los homosexuales y las «personas de color».[12]

La *política de la identidad* encontró así su vía de acceso al ámbito académico norteamericano mediante la proliferación de los programas de «estudios culturales» clasificados por categorías étnicas, de género, de orientación sexual, etc. Obviamente, estos programas y sus representantes han exigido su respectiva cuota de influencia en la determinación académica de lo culturalmente valioso, dando lugar a los conocidos debates sobre el canon literario, la deconstrucción de los clásicos o el propio multiculturalismo.

El contexto del debate multicultural europeo no es, obviamente, el mismo que el norteamericano. Ni la realidad social ni sus actores políticos, formas de gestión del pluralismo o articulación ideológica reproducen miméticamente aquel modelo. Tampoco la «corrección política» del lenguaje ha adquirido en Europa caracteres tan obsesivos como en los Estados Unidos, aunque cada país cuente con su propio repertorio terminológico. En este libro propongo por ello una revisión de los contextos desde los que resulte posible interpretar cabalmente la discusión sobre el pluralismo cultural y su significado político. Esa revisión debe comenzar, en mi opinión, por ubicar socialmente el espacio en el que se desarrollan los discursos políticos de la identidad. Se trata, en efecto, de un espacio que no coincide con las arenas tradicionalmente perfiladas por los actores del capital y del trabajo o por los partidos políticos, ni siquiera los

12. C. Lausch, *op. cit.*, p. 20.

nacionalistas, sino por los movimientos cívico-sociales que constituyen su identidad en función de agravios o desventajas colectivamente percibidos y verbalizados.

La verbalización política de los valores e intereses sociales requiere una aproximación metodológica específica. En el segundo capítulo he recurrido por ello a la idea nacida de la escuela historiográfica de Cambridge de los *lenguajes políticos*. Mi utilización del concepto ha sido, sin embargo, intencionadamente forzada. Mis intereses, en efecto, no son puramente historiográficos, sino teórico-políticos. Ésta es la razón por la que los distintos lenguajes a los que aludo deben entenderse más bien como *familias de lenguajes*. El multiculturalismo, con su inherente ambigüedad semántica, puede entenderse desde este punto de vista como un lenguaje político específicamente moderno gestado en torno a la retórica de la identidad. La crítica moral que este lenguaje comporta se ha cifrado fundamentalmente en la denuncia de las supuestas deficiencias o incapacidades del liberalismo para dar respuesta a las necesidades de reconocimiento de los grupos minoritarios o marginales. En el tercer capítulo he intentado precisamente matizar esta crítica y abogar por una concepción del reconocimiento como compensación frente al daño moral que su negación causa en los sujetos. De esa matización se desprenden, no obstante, importantes condiciones y límites para la gestión democrática de la pluralidad cultural. La disidencia filosófica frente al liberalismo encontró durante los años ochenta una expresión adicional en la metáfora de la *comunidad*. Como señalo en el siguiente capítulo, las referencias normativas de esta metáfora se remontan a los albores mismos de la conciencia moderna. Lo que ha cambiado ha sido su significado político y las terapias propuestas para los supuestos males de la individuación. Su interpretación contemporánea se presta por ello a múltiples intereses, particularmente cuando se propugna la comunidad como alternativa, y no como corrector, ante los disolventes efectos sociales de burocracias y mercados. El lenguaje comunitario ha proporcionado, además, una cobertura moral y filosófica para el nacionalismo de la que éste rara vez había gozado con anterioridad. Esto es algo especialmente obvio en la manera en que el debate entre liberales y comunitaristas ha sido recibido en el ámbito europeo. En el capítulo quinto trato de poner en evidencia las sim-

plificaciones sobre las que descansan muchas ideas nacionalistas y propongo una reflexión sobre la forma en que puedan justificarse las lealtades políticas de los individuos en el seno de los Estados plurinacionales. Las ideas de la *justicia* y del *patriotismo* me han servido también para repensar moralmente el tipo de consenso sobre el que quepa imaginar la organización política de tales Estados. La etnicidad, no obstante, posee una doble condición, territorial y difusa, que obliga a tener en cuenta los derechos de los individuos y la capacidad de autogobierno de los grupos. Los derechos de ciudadanía para aquéllos que viven entre nosotros sin ser como nosotros y los criterios para la delimitación interna de la soberanía comunitaria constituyen, pues, los hitos fundamentales en torno a los que debe girar la gestión democrática de la etnicidad, tal y como mantengo en el capítulo sexto.

Las reflexiones teóricas se tornan, por último, mucho más fructíferas cuando se poseen referencias empíricas que ilustren su desarrollo real. En lo que a las posibilidades del federalismo y las dificultades políticas de su diseño constitucional se refiere, España y Canadá tienen interesantes experiencias que ofrecer. Ambos países han acometido la gestión política de su respectiva complejidad etnocultural de forma sustancialmente diversa. Aun así resulta posible apreciar algunas similitudes formales en su desarrollo. El libro concluye con una reflexión sobre lo que pueda aprenderse de sus más o menos afortunadas experiencias federales. En cualquier caso, la intención que lo anima en su conjunto es la de ofrecer criterios para la integración política de la pluralidad cultural, señalar sus precondiciones morales y abogar por que también desde el ámbito de las identidades, y no sólo desde el de los intereses, se ofrezcan razones. Tales razones son, en última instancia, las únicas que pueden orientar normativamente los acuerdos políticos de la identidad.

Aranjuez, diciembre de 1997

I

LAS ARENAS POLÍTICAS DE LA DEMOCRACIA

El término *Estado de bienestar* se ha consagrado como una etiqueta genérica para describir las transformaciones políticas y económicas sufridas por las estructuras del Estado liberal a lo largo del último medio siglo. Con ella se alude de forma indiscriminada a procesos tan heterogéneos como la implantación de la democracia de masas, el incremento de las competencias reguladoras del Estado, la extensión de las políticas sociales y el desarrollo cualitativo del capitalismo. El cúmulo de fenómenos englobado bajo el mismo término resulta, sin embargo, demasiado amplio para dar cuenta de la complejidad específica de cada uno de ellos y de la realidad del Estado intervencionista como eje en torno al que se desenvuelven actores, intereses y formas de organización muy distintos entre sí. Atendiendo a la naturaleza de esos intereses articulados, a la identidad de sus portadores y a sus respectivas pautas de organización, movilización y conflicto, es posible distinguir al menos tres espacios diferenciados en los que se condensan las líneas divisorias más importantes de las sociedades industriales avanzadas y de cuyo particular encaje depende, en buena medida, la capacidad de los Estados democráticos para gestionar su complejidad social, política y cultural. Estos espacios son los definidos, respectivamente, por el conflicto de intereses entre el trabajo asalaria-

do y el capital, por la pugna política por el poder del Estado y, en último lugar, por los movimientos sociales que persiguen del mismo unos rendimientos gestores específicos. El desarrollo histórico de los modelos corporativos de concertación social tuvo lugar precisamente en el primero de estos tres espacios. Los otros dos responden al sistema institucionalizado de competencia electoral entre partidos y al área de interacción más o menos formalizada del Estado con toda una gama de movimientos cívicos y grupos de intereses nacidos de la sociedad civil.

Sin pretender esbozar una teoría general del Estado moderno, un esfuerzo que escaparía a mis posibilidades y que, además, no obedece a los intereses de este libro, voy a intentar ofrecer más bien en este capítulo una visión panorámica de los contextos de interacción política en los que se organiza la vida democrática de las sociedades desarrolladas. Como es sabido, las concepciones teórico-políticas del Estado han tendido tradicionalmente a ser reduccionistas. El liberalismo clásico lo presentó como el garante externo de un orden contractual entre los intereses de individuos privados que interactúan en el ámbito del mercado. Esta reducción mercantilista de la *sociedad civil* y su separación radical del Estado fue matizada por las doctrinas corporativas que concibieron una esfera asociativa intermedia cuya contribución a la integración social iba unida a su canalización de la participación política. La evidencia de que la libre autorregulación de los mercados no sólo no resolvía, sino que incitaba una dinámica de conflicto social desconocida hasta entonces inauguró, por último, una línea de interpretación del Estado como *superador* de las deficiencias éticas y funcionales de la sociedad civil. Esta matriz hegeliana se encuentra en la base tanto de las tesis funcionalistas contemporáneas, que han querido ver en el Estado la expresión del consenso normativo de la sociedad, como de la concepción marxista que reduce su papel a la institucionalización de la lucha de clases. Por ello, la teoría marxista del Estado fue, en realidad, una teoría de la superación del mismo.

Una reflexión sobre los conflictos políticos de las modernas sociedades democráticas que desee situarse tanto en el ámbito del postmarxismo como del postfuncionalismo deberá ser, pues, inevitablemente ecléctica. Lo cierto es que el Estado inter-

vencionista contemporáneo opera simultáneamente como una *estructura* que genera vectores de consecuencias, como un *blanco* de los distintos actores sociales y como un *agente* que responde tanto a su lógica interna como a las presiones recibidas de su entorno. El resultado de todo ello es su ubicación en el centro de la acción colectiva y del conflicto político de la sociedad. Las explicaciones analíticas de la acción colectiva pueden ofrecer una visión sumamente esclarecedora de los contextos en que se desenvuelven los Estados de bienestar. Sin embargo, lo que mejor puede conferir un significado global a esos contextos de interacción es un análisis que aúne la perspectiva histórica con la dinámica socio-política de su desarrollo. Los elementos de este análisis pueden avanzarse de forma esquemática en el cuadro adjunto.

	ESPACIOS POLÍTICOS		
	relaciones sociolaborales	*instituciones políticas*	*«sociedad civil»*
actores colectivos	sindicatos organizaciones patronales	partidos políticos	movimientos sociales grupos de intereses
sistema de articulación de intereses	división social del trabajo	representación territorial	influencia cooptación patrocinio
líneas de división social (cleavages)	capital/trabajo	clase social territoriales etnoculturales religiosas	mayoría/minoría clientes/gestores beneficiarios/ afectados
rendimientos funcionales	regulación socio-económica redistribución	autoridad política	políticas públicas
medios de intercambio	negociación colectiva	competencia electoral	movilización expresiva movilización instrumental
productos del intercambio	convenios reglamentaciones	votos representación política	decisiones y compensaciones públicas
tipos de bienes perseguidos	bienes privados	bienes colectivos	bienes colectivos bienes solidarios bienes privados

De este esquema se desprende una imagen de la política democrática que trasciende su reducción convencional al ámbito de las instituciones representativas del Estado. Por su propia dinámica intervencionista, el Estado moderno funciona como un catalizador de la acción colectiva que politiza las líneas divisorias de la sociedad y crea contextos de intercambio con y entre los distintos actores sociales. Así como las organizaciones del capital y del trabajo persiguen la regulación socioeconómica con el apoyo del Estado y los partidos políticos la conquista de cuotas de poder en el mismo, los movimientos sociales y grupos de intereses cívicos intentan involucrar a las agencias estatales en el desarrollo de políticas públicas específicas. La primera de las tres columnas perfiladas describe a grandes rasgos el modelo de representación funcional en que se inscribe la regulación de las relaciones laborales. La segunda, por el contrario, corresponde al sistema de representación territorial que constituye el núcleo político de las sociedades democráticas. La tercera, por último, define una difusa dinámica de interacción entre el Estado y una amplia gama de movimientos sociales. El recurso al concepto de *sociedad civil* para describirla no pretende hurtarle su carácter político, sino señalar su diferenciación, que no independencia, con respecto a los centros decisorios del Estado y a su circuito añadido de estructuras corporativas. Este esquema resalta precisamente la ubicuidad de las relaciones políticas, definibles en principio por su articulación en torno a juegos de poder y por su proyección sobre las estructuras estatales.[1] Los tres espacios anteriormente señalados son, por consiguiente, *espacios políticos*.

El paradigma definido por la «política de la identidad» y el pluralismo cultural se caracteriza, entre otros rasgos, por ubicarse a caballo entre dos vectores distintos de la tabla, esto es, en el espacio configurado entre las instituciones políticas del Estado y la dinámica reivindicativa de la «sociedad civil». Esta duplicidad responde con bastante nitidez a la distinción entre las formas territorial y «difusa» de la etnicidad. Los nacionalis-

1. En otros trabajos he analizado las distintas estrategias teóricas para el análisis del poder y su relación con una definición normativa de la política. Véase F. Colom González: «Los contornos del poder», en «Filosofía política». *Suplementos Anthropos*, n.º 28 (noviembre 1991), pp. 80-89.

mos, en efecto, han dirigido tradicionalmente su estrategia hacia la obtención de cuotas de autogobierno asumiendo la forma organizativa de partidos políticos. Los movimientos étnicos de las minorías creadas por los fenómenos migratorios o por la herencia de los sistemas esclavistas han oscilado, por el contrario, entre las demandas de integración política igualitaria y la reivindicación del derecho a la «diferencia». Su modo de operación raramente ha cuajado en la forma de partidos, sino en la proyección de su influencia a través de una variada gama de movimientos cívicos y de grupos de intereses. El giro hacia fórmulas autoimpuestas de segregacionismo cultural constituye aquí una novedad que ha encontrado amparo bajo el epígrafe del *multiculturalismo*.[2] El contenido normativo de este término, sin embargo, no se agota con su aplicación a este contexto, como veremos en posteriores capítulos. En cualquier caso, todos estos movimientos comparten con los colectivos feministas y *gay* el hecho de enfatizar sus rasgos distintivos como grupo y de recurrir a estrategias instrumentales de movilización, lo que en ocasiones los acercan más a las prácticas típicas de los *lobbies* que a las de los movimientos sociales. Una aproximación histórica a la gestación y desarrollo de estas arenas políticas de la democracia nos permitirá obtener una visión más cabal e integrada de las mismas.

La gestación de los Estados de bienestar

Originalmente, la expresión *Welfare State* comienza a emplearse en Gran Bretaña durante la postguerra para referirse a la aplicación por parte del gobierno laborista de una serie de programas de política social y económica esbozados ya durante la contienda.[3] El Estado de bienestar sería para los primeros

2. Hobsbawm ha calificado a este nuevo tipo de movilizaciones como «movimientos *ghetto*», en la medida en que su objetivo es la segregación y la exclusión del grueso de la sociedad, no la autonomía política. Cfr. E.J. Hobsbawm: «Identidad», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 3 (mayo 1994), pp. 5-17.

3. Concretamente, la paternidad intelectual del *Welfare State* británico se atribuye al informe de Lord Beveridge de 1942 sobre los objetivos socioeconómicos para la postguerra. Cfr. Lord Beveridge: *Seguro social y servicios afines*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989 y *Pleno empleo en una sociedad libre*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1988.

analistas sociales y políticos, por consiguiente, un fenómeno específicamente británico definido por la extensión de determinados servicios sociales universales, por la persecución del pleno empleo como objetivo político prioritario y por la asunción de un ambicioso programa de nacionalizaciones.[4] El término no tardaría, sin embargo, en hacerse extensivo a las políticas aplicadas por gobiernos occidentales de distinto signo a partir de la década de los cincuenta. La conversión de lo que en principio parecía un fenómeno histórica y geográficamente localizado en un modelo estereotipado de análisis socio-político hizo que se perdiese de vista la relativa autonomía de cada uno de los procesos que convergían bajo el manto conceptual de los Estados de bienestar.

Algunos autores han llamado la atención, en este sentido, sobre la inexactitud del término «Estado keynesiano de bienestar», puesto que recoge en un mismo concepto elementos como la política social, la dirección macroeconómica estatal y el compromiso con el pleno empleo que están, desde un punto de vista lógico y práctico, separados.[5] A esta imprecisión ha contribuido no poco la insistencia de los análisis neomarxistas de los años setenta en interpretar globalmente las políticas de bienestar como una respuesta funcional del viejo Estado liberal a las transformaciones históricas sufridas por el capitalismo.[6] Tampoco puede olvidarse la carga normativa del término «bienestar» y los supuestos histórico-filosóficos que comporta su aplicación a una determinada forma de Estado. Se trata, en definitiva, de lo que Asa Briggs calificó como una reformulación de la filosofía *whig* de la Historia en la que el concepto de *welfare* sustituye al de «gobierno representativo» como su supuesto destino inexorable.[7] Esa misma lectura del Estado de bienestar como un avance constante y ascendente hacia mayores cotas de justicia social fruto de la presión histórica del movimiento obrero es la que late

---

4. Cfr. N. Johnson: *The Welfare State in Transition*, Brighton, Wheatsheaf Books, 1987, pp. 4 y ss.

5. G. Therborn: «Los retos del Estado de bienestar», en R. del Bustillo (ed.): *Crisis y futuro del Estado de bienestar*, Madrid, Alianza, 1989, p. 85.

6. Esta línea de análisis es la que se encuentra recogida fundamentalmente en el paradigma del «capitalismo tardío». Cfr. C. Offe: «La política social y la teoría del Estado», en *Contradicciones del Estado de bienestar*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 72-105.

7. A. Briggs: «The Welfare State in Historical Perspective», *European Journal of Sociology*, n.º 2 (1961), pp. 221-258.

tras la noción de «ciudadanía social» acuñada por Thomas Humphrey Marshall.[8] Según ello, la evolución política desde el liberalismo hasta la democracia de masas habría corrido paralela a la configuración de sus miembros como sujetos de derechos mediante un largo proceso de *inclusión*: los derechos civiles nacidos con el Estado moderno habrían servido como vehículo para la posterior conquista de derechos políticos por las revoluciones liberales y, en última instancia, para la extensión de los derechos sociales a lo largo del siglo XX. Desde esta perspectiva, el *Estado de bienestar* se presentaría como la última fase en la construcción política de los Estados nacionales.[9]

Lo cierto es, sin embargo, que el derrotero histórico de los derechos sociales no guarda una relación necesariamente lineal con el avance de la democracia o del movimiento obrero. Los orígenes de lo que con el tiempo vendría a denominarse Estado de bienestar se remontan a finales del siglo XIX, concretamente al periodo comprendido entre la unificación nacional de Alemania e Italia y la Primera Guerra Mundial. La reforma social en Alemania fue utilizada precisamente por Bismarck para retrasar el desarrollo democrático del país y coincidió con la promulgación de las llamadas «leyes antisocialistas». Por otro lado, el relativo fracaso de los partidos europeos de izquierda para adaptar sus ideas económicas y sociales a las limitaciones institucionales y políticas de los Estados liberales durante el periodo de entreguerras dejó en muchos casos la política social en manos de corporatismos de signo autoritario. Por último, ya en nuestra época, no puede olvidarse tampoco que las propias tesis de Keynes y de Beveridge fueron ajenas a la órbita laborista y que el modelo alemán de bienestar forjado durante la era Adenauer fue inspirado en gran medida por las doctrinas de la «economía social de mercado» de cuño cristiano-demócrata.[10]

---

8. T.H. Marshall: *Citizenship and Social Class*. Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

9. P. Flora (ed.): *Growth to Limits: the Western European Welfare States since World War II*, Berlín - Nueva York, Walter de Gruyter, 1986 Vol. 1, p. XV.

10. Los estudios comparativos de H.L. Wilensky sobre los sistemas europeos de bienestar en los años sesenta y setenta han demostrado que la permanencia de partidos de izquierda en el poder no guarda una relación sistemática con el aumento del gasto en política social. El volumen del mismo constituiría más bien una variable

La naturaleza errática del camino histórico hacia los Estados de bienestar ha impulsado en los últimos años toda una serie de interpretaciones alternativas al paradigma laborista. En lugar de centrarse en el modelo de clases, estos enfoques han dirigido su análisis hacia la propia estructura del Estado, sus transformaciones internas y su influencia sobre el derrotero de las políticas sociales. Si, como propone Douglas Ashford, en vez de plantearse desde una perspectiva funcionalista el *porqué* de la expansión de las políticas sociales se acude a un análisis institucional de *cómo* los respectivos gobiernos han llevado a cabo las mismas, puede llegarse a mostrar que la capacidad para asumir y desarrollar programas sociales en cada país ha dependido tanto de las condiciones económicas del momento como de las circunstancias políticas y de las estructuras administrativas de los Estados.[11] La introducción de reformas sociales fue a menudo el fruto de la reacción pragmática de los responsables gubernamentales ante los problemas cruciales del momento, más que el resultado de un programa coherente diseñado a largo plazo. Las políticas asistenciales e intervencionistas significaron en todo caso un desafío institucional para los instrumentos de regulación y de toma de decisiones de los Estados liberales. Sobre su capacidad de respuesta y de adaptación incidieron de forma variable la presión del movimiento obrero, los intereses de las clases medias, los instrumentos técnico-administrativos del Estado disponibles en cada momento y la rivalidad entre las esferas burocráticas por el reparto de unos recursos públicos en continuo aumento. Por todo ello, el enfoque institucionalista debe apoyarse en un análisis de las estrategias adoptadas por los diferentes actores sociales para la maximización de sus respectivos intereses. Como ha precisado Peter Baldwin en su minucioso análisis histórico de las políticas sociales europeas,

> [...] en la evolución del Estado de bienestar no ha habido una sola clase objetiva solidaria, uniforme y consistente. En muchas

---

dependiente del juego de competencia política entre partidos de izquierda y partidos confesionales. Cfr. H.L. Wilensky: «Leftism, Catholicism and Democratic Corporatism: the Role of Political Parties in Recent Welfare State Developments», en P. Flora y A.J. Heidenheimer (eds.): *The Development of Welfare States in Europe*, New Brunswick, New Jersey - Londres, Transaction Books, 1981, pp. 345-382.

11. D.E. Ashford: *The Emergence of the Welfare States*. Oxford, Blackwell, 1986.

ocasiones la burguesía, o varias subcategorías de la misma, también desarrollaron intereses que presionaban hacia la política social, no sólo como manipuladoras bonapartistas, sino como criaturas expuestas a un grado de infortunio que superaba sus capacidades individuales o como grupos que, en ciertas circunstancias, ganaban más que perdían distribuyendo los riesgos.[12]

La introducción de la categoría de «riesgo» supone un giro fundamental para comprender la aleatoriedad de las bases sociales sobre las que se ha apoyado la construcción de las políticas de solidaridad social. La adopción por los viejos Estados liberales de medidas destinadas a paliar las penurias de sus ciudadanos no sólo requería el reconocimiento de éstas como un problema público que demandaba una solución, sino admitir, además, que tal solución competía al Estado. Así, la Constitución francesa de 1793 proclamaba en su artículo 21:

> Los socorros públicos son una deuda sagrada. La sociedad debe velar por la subsistencia de los ciudadanos desgraciados, sea procurándoles un trabajo, sea asegurando los medios de existencia de quienes no estén en condiciones de trabajar».[13]

Sin embargo, para asegurar este derecho, el Estado debía reconocer previamente el carácter precario y potencialmente desdichado de cada existencia individual. A este respecto, los estudios históricos han puesto de manifiesto lo alejados que se encontraban los elementos normativos que acompañaron a las políticas sociales de los últimos dos siglos en Europa con respecto a los atribuidos al contemporáneo Estado social de Derecho. En concreto, y frente al estigma de las antiguas «leyes de pobres», las políticas sociales de la última postguerra respondían a un objetivo político explícito: garantizar el derecho inalienable de todo ciudadano a un mínimo de igualdad o, lo que es lo mismo, aunar las dimensiones social y política de la ciudadanía mediante un reparto solidario de los riesgos.[14] En definiti-

---

12. P. Baldwin: *La política de solidaridad social*, Madrid, M.º de Trabajo y Seguridad Social, 1992, p. 29.

13. «Constitución de 1793», en A. Martínez Arancón (ed.): *La Revolución francesa en sus textos*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 25-35.

14. Sobre la evolución de la consideración moral de la pobreza en la Inglaterra del siglo XIX y su repercusión en los programas pioneros de reforma social, cfr. G. Him-

va, la ciudadanía social debía facultar a todos los miembros de la sociedad para acceder a unos beneficios que, según otros sistemas de valores, humillaban a sus receptores como miembros infracualificados de la comunidad.

Siguiendo la línea trazada por el paradigma del «riesgo», Baldwin ha señalado cómo los actores que combaten en torno a la política social, por un lado, y las clases sociales en su sentido más general constituyen, de hecho, dos entidades distintas: dichos actores se han perfilado, en primer lugar y antes que nada, como categorías de riesgo.[15] Al distinguir entre riesgo y posición de clase, el conjunto de intereses implicados en los conflictos de distribución refleja un espectro social más amplio y complejo que el reconocido por el paradigma laborista de interpretación del Estado social. Este espectro viene a afirmar, en definitiva, que no todos los riesgos sociales están asociados a la pobreza y al trabajo por cuenta ajena o, por decirlo con Baldwin, que el proletariado no ha tenido el monopolio de la incertidumbre ni del interés en las medidas para mitigar esas circunstancias. El auge contemporáneo de la «política de la identidad» ha sido precisamente interpretado, según veremos, como un efecto colateral del reflujo de los modelos de protección social consolidados en los años sesenta. Este reflujo tendería a manifestarse mediante la adscripción cultural de las experiencias comunes de exclusión o de discriminación social sistemática. La crisis del Estado de bienestar expresaría así la quiebra de los resortes públicos productores de integración social y su sustitución por unas referencias más limitadas que proyectarían sobre el espa-

---

melfarb: *La idea de la pobreza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. En su ya clásico estudio sobre las leyes de *Speenhamland*, introducidas en Inglaterra en 1795, Polany mostró los efectos de intentar crear un orden capitalista sin la existencia de un auténtico mercado laboral, regulado como estuvo hasta 1834 por la legislación paternalista del Antiguo Régimen. Cfr. K. Polany: *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1957, pp. 77 y ss. También la obra de François Ewald: *L'État providence*, París, Grasset, 1986 constituye ya un cláico sobre la positivización jurídica de la categoría del «riesgo» en el derecho civil moderno. Véase, asimismo, su discusión por Luis Mínguez Ambrós: «*L'État providence* y la crisis del Estado de bienestar», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 5 (junio 1995), pp. 169-178.

15. «Las categorías de riesgo son actores a los que se identifica y atribuyen intereses comunes atendiendo a las relaciones que comparten respecto a los medios de seguridad [...] Estas relaciones son moldeadas por la interacción de, al menos, dos factores: 1) la incidencia del riesgo sobre el grupo; 2) la capacidad de éste para soportar la carga sin recibir ayuda.» P. Baldwin, *op. cit.*, p. 33.

cio público la pugna política de unas identidades colectivas construidas a partir de los agravios compartidos.[16]

Los estudios clásicos de Weber sobre la sociología de la dominación señalaron el procedimentalismo del derecho positivo como la principal fuente de legitimidad de las sociedades modernas. El diagnóstico weberiano se ceñía fundamentalmente, sin embargo, a los contornos de los Estados liberales de los que fue coetáneo. La legitimación de la dominación en las sociedades de capitalismo avanzado mana, además, de una fuente adicional: la *eficacia* del Estado para atender a las demandas que se le plantean desde entornos sociales muy diferenciados. Éste es un punto en el que coincidieron tanto la literatura izquierdista sobre la «crisis de legitimación» del Estado de bienestar como la que aludía a su supuesta «ingobernabilidad».[17] Desde perspectivas más conservadoras, los rendimientos del Estado asistencial fueron considerados como un plus de legitimación frente a los riesgos de una involución autoritaria o de una extensión del comunismo propiciados por dislocaciones económicas y sociales similares a las de décadas anteriores. Con la extensión de la regulación estatal, la institucionalización del movimiento obrero y el acceso universal a determinados bienes sociales, los conflictos en las sociedades del bienestar parecían, pues, haber perdido su carga ideológica, quedando reducidos a un mero problema técnico sobre las prioridades para el reparto de unos recursos en continuo aumento. Desde el propio ámbito de la sociología, el paradigma pluralista, cuya tesis básica sostenía la fragmentación y difusión del poder en las sociedades industriales avanzadas, concibió el funcionamiento del sistema político como una división del trabajo entre los grupos de intereses, los partidos políticos y el gobierno.[18] Según este

---

16. Véase C. Offe: «¿La democracia contra el Estado de bienestar?», en *Contradicciones en el Estado de bienestar*, *op. cit.*, pp. 183 y ss.

17. Los análisis más conocidos sobre el primer punto son los de J. Habermas: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977 y C. Offe: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*. Frankfurt, Suhrkamp, 1972. Sobre el segundo, véase C. Offe: «*Ingobernabilidad*: sobre el renacimiento de teorías conservadoras de la crisis», en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, 1988, pp. 27-53.

18. La tesis tecnocrática fue defendida de forma emblemática por D. Bell: *The End of Ideology*, Illinois, The Free Press, 1960. Con respecto a la escuela pluralista, el trabajo canónico sigue siendo el de R. Dahl: *Who governs? Power and Democracy in an American City*, New Haven, Yale University Press, 1963.

esquema, los grupos de presión transmitirían demandas específicas a los partidos con el fin de que éstos las agregaran e integrasen en un programa general dotado de apoyo público. Por último, los parlamentos y las burocracias estatales concederían a esas demandas una formulación jurídico-política con el fin de ponerlas en práctica.[19]

Sin embargo, a finales de la década de los sesenta Occidente asistió a un inesperado resurgir de la conflictividad social que puso en cuestión buena parte de las tesis tecnocráticas y pluralistas. A la creciente tensión socio-laboral se unieron el estallido de una auténtica confrontación intergeneracional y la aparición de nuevas y variadas formas de disensión y de protesta política.[20] La recesión económica provocada por dos crisis energéticas consecutivas no tardaría en oscurecer aún más este panorama. Tal cúmulo de conflictos fue interpretado desde tantas claves sociológicas como posiciones ideológicas las respaldaron: como una «crisis de motivación» que afectaba a los fundamentos legitimadores del Estado de bienestar, como el fruto de las contradicciones culturales generadas por el propio capitalismo o como una quiebra de los mecanismos económicos sobre los que el Estado había apoyado hasta entonces su política redistributiva.[21] El contexto económico del momento se caracterizaba por el ocaso de un modelo de producción asentado sobre bajos costes energéticos y por la erosión del poder adquisitivo de las rentas salariales. Estas circunstancias alteraron radicalmente las expectativas de los actores sociales en Europa y supusieron un auténtico desafío para los sistemas existentes de relaciones laborales. La primera reacción de los gobiernos ante esta crisis consistió, por lo general, en recabar la ayuda de las organizaciones del capital y del trabajo con el fin de restaurar el equilibrio económico. En algunos casos, como el de Austria y los países

19. Véase S. Berger (ed.): *La organización de los grupos de interés en Europa occidental*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1988, pp. 23 y ss.

20. Para un análisis comparativo de las tensiones socio-laborales en Europa durante ese periodo, cfr. C. Crouch y A. Pizzorno (eds.): *El resurgimiento del conflicto de clases en Europa occidental a partir de 1968*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.

21. Sobre cada una de estas interpretaciones, véase J. Habermas, *op. cit.*; D. Bell: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977; J. O'Connor: *La crisis fiscal del Estado*, Barcelona, Península, 1981 y S. Brittan: «The Economic Contradictions of Democracy», *British Journal of Political Science*, V (1975), pp. 129-159.

escandinavos, se trataba de una intensificación de prácticas preexistentes desde hacía ya varias décadas. En otros, como Italia y Gran Bretaña, la iniciativa no pasó de ser un intento gubernamental por crear estructuras tripartitas de negociación. Éste fue el origen de la aparente convergencia corporativa de las relaciones laborales europeas a comienzos de los años setenta.[22] También constituyó la coyuntura histórica en la que cuajó el primero de los espacios políticos que diferenciamos analíticamente al comienzo del capítulo.

Capital y trabajo en los modelos corporativos

El corporativismo como teoría social se encuentra históricamente emparentado con algunos aspectos de los nacionalismos autoritarios y de la doctrina social católica. Frente a las consignas marxistas sobre la lucha de clases, las primeras formulaciones corporativas pretendieron ofrecer una imagen orgánica de la sociedad como un sistema normativo y funcionalmente integrado. En cuanto modelo político, el corporativismo alude a una fórmula de intermediación articulada en torno a la división social del trabajo. Las estrategias corporativas pueden ser definidas por ello como el intento de organizar institucionalmente tanto los procesos de representación de intereses como los de formación y desarrollo de determinadas políticas públicas. Es precisamente la combinación de estos dos procesos lo que distingue a los modelos «funcionales» de los modelos «territoriales» o parlamentarios de representación. Concretamente, los modelos de concertación social calificados de «neocorporativos» se apoyan, ante todo, en los instrumentos de la negociación colectiva y de la regulación legal. Por consiguiente, su viabilidad corre en proporción directa al estrechamiento de las opciones de representación, esto es, a su capacidad para redefinir, representar y controlar los intereses en liza de acuerdo con los cauces institucionales existentes. Por lo general, los proyectos

---

22. C. Crouch: «Relaciones laborales en Europa: ¿del conflicto a la concertación?», en A. Espina (ed.): *Concertación social, neocorporatismo y democracia*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1991, pp. 51-64. El artículo seminal de la literatura contemporánea sobre corporativismo fue el de P.C. Schmitter: «Still the Century of Corporatism?», *The Review of Politics*, n.º 36 (1974), pp. 85-121.

corporativos aceptan la legitimidad de las fuerzas del mercado y del Estado, pero también persiguen limitar o modificar sus efectos vinculándolos a alguna forma explícita de representación funcional. Para ello, desde un punto de vista interno, las organizaciones corporativas deben disponer de un cuasimonopolio en la representación y jerarquización de los intereses, dotarse de un sistema centralizado para la toma de decisiones y obtener una aceptación disciplinada de las mismas. Extraorganizativamente, estas asociaciones deberán reconocer mutuamente sus respectivos estatus y derechos, contar con una cierta simetría en la capacidad de organización y gozar de un respaldo estatal para su autoridad.[23] En muchos casos, las estructuras corporativas tan sólo disfrutan de una «dignidad política», sin que ello vaya acompañado de una eficacia equivalente en la intermediación. En otros casos, por el contrario, los diseños corporativos pueden ser perseguidos *ad hoc*, sin contar con estructuras políticas preestablecidas. Como ha señalado Schmitter, el corporativismo no tiene consecuencias *a priori* en el equilibrio de fuerzas sociales. Se trata de una fórmula estructuralmente selectiva de organización política cuyos efectos dependen de factores estratégicos, coyunturales y propiamente intraorganizativos.

El número de partes implicadas en las negociaciones marca una diferencia decisiva entre los viejos y los nuevos modelos corporativos. Ideológicamente, las primeras doctrinas corporativas nacieron de la tradición feudal y contaron con el respaldo de sectores religiosos y pequeño-burgueses interesados en una restauración del orden social tradicional mediante la cooperación entre las asociaciones profesionales y vocacionales. Posteriormente, durante la «etapa clásica» del desarrollo capitalista, caracterizada por una supuesta suma cero entre los intereses del trabajo y del capital, los proyectos corporativos fueron a menudo amparados por Estados autoritarios con el fin de aplacar la conflictividad social y de promover la competitividad económica nacional. Éste fue el caso de las fórmulas de concerta-

23. Para una comparación entre los mecanismos rectores de los *mercados*, las *comunidades* y los *Estados* como modelos de orden social frente a las *asociaciones*, véase W. Streeck y Ph. Schmitter: «Community, market, state - and associations? The prospective contribution of interest governance to social order», en W. Streeck y Ph. Schmitter (eds.): *Private interest Government*, Londres, Sage, 1985.

ción ensayadas por los regímenes autoritarios europeos en los años treinta y por algunas autocracias latinoamericanas de postguerra.[24] Dado el desprestigio político del término, la nueva generación de teóricos de la concertación social surgida a partir de los años setenta añadió un prefijo renovador a los modelos que trataban de describir con el fin de marcar sus diferencias normativas y estructurales frente a los modelos anteriores. Algunos autores han querido reflejar esta mutación histórica mediante la distinción entre un *corporativismo estatal* frente a un *corporativismo societario* o entre un *corporativismo autoritario* frente a un *corporativismo liberal*.[25] El neocorporativismo llegó así a ser teorizado como un instrumento para la «democracia económica», esto es, como una forma de legitimar la regulación social con medios que trascendiesen la esfera estricta de la representación política parlamentaria. Este tipo de corporativismo fue presentado como un componente específico de los Estados democráticos de bienestar y del capitalismo avanzado. Su presupuesto no lo constituía una base consensual de intereses y valores, como pretendían las viejas doctrinas corporativas, sino un potencial de conflicto encauzable a través de dispositivos institucionales no incluidos en las estructuras convencionales de la representación territorial.

Los grupos de intereses se prestan a ser analizados de diversas maneras: desde el punto de vista de sus miembros, del de su organización interna o desde el sistema social en que se integran. Los análisis de las organizaciones corporativas han contribuido a poner de manifiesto la reciprocidad de dependencias que caracteriza a estas agencias de intermediación. Se trata, en definitiva, de actores colectivos constituidos por intereses individuales que, sin embargo, conforman y controlan esos mismos

---

24. No obstante, algunos estudios clásicos sobre el nacionalsocialismo alemán han insistido en presentarlo, más que como un modelo corporativo y autoritario de dominación política, como una pugna anárquica entre élites de poder (partido, ejército, burocracia estatal y gran capital) vinculadas por compromisos puramente contingentes. Véase F.L. Neumann: *Behemoth: pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

25. C. Schmitter y G. Lehmbruch (eds.): *Trends Toward Corporatist Intermediation*, Beverly Hills - Londres, Sage, 1979; A. Espina: «Armonización de intereses *versus* lucha de clases», en A. Espina (ed.), *op. cit.*, p. 23. Para una gradación histórica de los modos de conflicto con respecto a la evolución del capitalismo, cfr. S. Giner y M. Pérez Yruela: *La sociedad corporativa*, Madrid. Centro de Estudios Sociológicos, 1979, p. 61.

intereses que les dan vida. Las organizaciones corporativas pertenecen a una tipología específica de los grupos de intereses que se caracteriza por la semi-obligatoriedad de sus cauces de intermediación. En las sociedades capitalistas desarrolladas, la mayor parte de estos grupos deriva su identidad de la función que ocupan en la división social del trabajo. Sindicatos, asociaciones patronales y profesionales, en cuanto organizaciones vinculadas a la producción social, aportan la cuota más significativa en la canalización de los conflictos entre capital y trabajo.

La necesidad de una vinculación cuasiobligatoria de los intereses en las organizaciones corporativas se deriva de la propia naturaleza de los fines perseguidos por las mismas. Desde la perspectiva de la teoría de la acción colectiva, el objetivo de una organización consiste, por definición, en la obtención de algún tipo de beneficio público para sus miembros. Un bien público o colectivo es indivisible, no excluyente y de consumo no rival, lo que quiere decir que no pueden ser enajenados del mismo quienes no participen en los costes de su obtención y que su consumo por un individuo no disminuye la cantidad del mismo disponible para otros.[26] Por otra parte, el ingreso en una organización comporta también algún tipo de coste, comenzando por el de tener que adaptar los intereses individuales a los intereses colectivos perseguidos por la organización. En este sentido, el miembro de una gran organización se encuentra en una situación similar a la de un contribuyente ante el Estado: sus esfuerzos individuales no ejercerán un efecto notable sobre la situación de su organización, pero podrá disfrutar de cualquier tipo de mejora propiciada por los demás, con independiencia de que haya colaborado o no en su obtención. La posibilidad de aprovecharse del esfuerzo de los demás sin haber contribuido a él es lo que se denomina *free riding* en la teoría de la acción colectiva. Las alternativas de las organizaciones frente a este dilema consisten en procurar la afiliación obligatoria dentro de su ámbito de incumbencia, incentivar el ingreso en ellas mediante la provisión de beneficios selectivos o lograr un fuerte grado de integración normativa.[27]

---

26. Evidentemente, algunos bienes son «públicos» para quienes pertenecen a una organización y «privados» para quienes permanecen al margen de la misma. Un bien público «puro» es aquél cuyo numero potencial de beneficiarios es ilimitado. Véase M. Olson: *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 14.

27. Según la teoría de Olson, «sólo cuando los grupos son pequeños o cuando

Los orígenes del movimiento obrero proporcionan numerosos ejemplos de los problemas con que tuvo que enfrentarse la organización de los intereses derivados del trabajo. En este sentido, la regulación laboral unilateral (*closed-shop*) constituye una de las formas más antiguas de acción sindical.[28] Se trataba de una práctica relativamente extendida entre los sindicatos de oficios del siglo XIX y debía contar con el control de la oferta de trabajo como requisito para su éxito. Su estrategia consistía en limitar unilateralmente el acceso a las distintas categorías laborales y en presionar a aquellos empresarios que contratasen a trabajadores no afiliados. Si un sindicato conseguía de un patrono el reconocimiento de la afiliación obligatoria de sus empleados, su futuro estaba garantizado. El considerable ascenso del sindicalismo norteamericano durante el cambio de siglo corre paralelo a la extensión de semejante reconocimiento. Sin embargo, cuando los sindicatos trataron de plasmar jurídicamente esas prácticas hasta entonces informales se encontraron con una fuerte oposición empresarial. De forma similar, en Gran Bretaña, durante el debate de 1871 sobre el *Trade Unions Bill*, prevaleció la tesis de que los sindicatos eran esencialmente clubs privados y sus reivindicaciones, por tanto, ajenas a la competencia de los tribunales de justicia.[29] El reconocimiento jurídico de los acuerdos laborales supuso, por tanto, un hito en el desarrollo de las corporaciones de trabajadores. No menos importante fue el principio de la negociación colectiva, implantada en Alemania con la República de Weimar y cuyo reconocimiento se demoraría en los Estados Unidos hasta la aprobación del *Wagner Act* en 1935. Con esta fórmula negociadora aparecía una nueva figura jurídica, la del convenio colectivo, que concedía notables poderes a las organizaciones sindicales en la medida en que obligaba a las partes contrayentes a cerrar contratos laborales individuales de acuerdo con determinaciones acordadas colectivamente.[30]

---

tienen la suerte de contar con una fuente independiente de incentivos selectivos se organizarán o actuarán para alcanzar sus objetivos», *ibíd.*, p. 167.

28. H. Clegg: *El sindicalismo en un sistema de negociación colectiva*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985, p. 14.

29. H.P. Brown: *Los orígenes del poder sindical*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1990, p. 356.

30. La elaboración jurídica de esta nueva forma contractual se debe en gran medida a Hugo Sinzheimer, padre del derecho laboral alemán; cfr. *Idem*, *Grundzüge des*

Los derechos conquistados por el movimiento obrero no se vieron definitivamente consagrados, sin embargo, hasta quedar explícitamente recogidos en los textos constitucionales y en la legislación laboral. La institucionalización histórica del conflicto socioeconómico en Occidente discurre en este sentido paralela a la juridificación de las relaciones laborales. En sus orígenes, las centrales sindicales concentraron su actividad en el cultivo de la identidad colectiva de sus miembros, en la movilización organizativa de su voluntad y en la participación en conflictos laborales a pequeña escala caracterizados por una baja mediación burocrática de la acción. En una segunda fase, localizable en torno al periodo de entreguerras, las organizaciones sindicales acumularon el suficiente grado de poder para ser reconocidas no tanto por su capacidad para provocar conflictos, sino para impedirlos. En estas circunstancias, su consolidación dependía de un doble equilibrio: por una parte, debían saber controlar su potencial de movilización con el fin de ganar el reconocimiento del adversario como agencias de intermediación; por otra, tenían que reclutar y movilizar la voluntad de sus miembros para poder sobrevivir. Se trataba, en definitiva, del dilema planteado entre la activación y la representación de intereses.[31] La única solución que no amenazaba ninguna de estas dos premisas consistía en sustituir progresivamente el conflicto centrado en la organización por un tipo de conflicto basado en el derecho legal a participar en la toma de decisiones. Ésta es, en definitiva, la estructura elemental sobre la que descansa la corporatización de los conflictos entre capital y trabajo y la participación de sus organizaciones de intereses en el diseño de las políticas estatales.

Desde este punto de vista, el corporativismo no alude tanto a una propiedad de la organización en sí misma como a un tipo

---

Arbeitsrechts, Jena, Fischer, 1927. Frente a los intentos por desarrollar una «teoría representativa» del convenio colectivo, como hiciera Philpp Lotmar, Sinzheimer integró esta forma jurídica en su «teoría de las asociaciones», una construcción jurídica que identificaba a los sindicatos como organizaciones de un sistema colectivo de negociación y les concedía el reconocimiento político y social por el que habían luchado hasta entonces en Alemania. Sobre la obra de Sinzheimer, véase R. Erd: «Hugo Sinzheimer. Aufruf zur Befreiung des Menschen», en Kritische Justiz (ed.): *Streitbare Juristen. Eine andere Tradition*, Baden-Baden, Nomos, 1988, pp. 282-294.

31. C. Offe: «Two Logics of Collective Action», en ídem: *Disorganized Capitalism*, Oxford, Polity Press, 1985, p. 211.

específico de relación entre las organizaciones de intereses y el Estado. Con ello se alcanza un nivel de regulación política cualitativamente distinto, por cuanto los modelos neocorporativos constituyen de hecho un segundo circuito añadido a la maquinaria política del sistema democrático representativo.[32] Tal y como la teoría de sistemas ha intentado demostrar, todo sistema político está impulsado por el imperativo funcional de potenciar al máximo la eficiencia del poder gubernamental. En ese contexto los partidos deben actuar como conductos de comunicación y como redactores de prioridades programáticas para adecuar los *outputs* políticos a las demandas de los distintos sectores de intereses. Los modelos neocorporativos, por el contrario, actúan en un sentido inverso: redefiniendo institucionalmente los *inputs* sociales a fin de hacerlos compatibles con los medios de que dispone el sistema político. Esto sólo es posible en la medida en que el Estado delegue en las organizaciones de intereses privados cierta capacidad para la toma de decisiones, lo que de hecho equivale a crear centros rivales de poder y a privilegiar determinadas categorías de intereses. La legitimidad constituye, por tanto, el punto débil de los acuerdos corporativos, ya que desde las premisas de una teoría democrática de la representación resulta muy difícil, más allá de la mera demostración práctica de su efectividad, justificar la investidura de determinados intereses privados con el aura de la autoridad pública.

La relación de los modelos neocorporativos con el Estado de bienestar requiere en este punto una aclaración, puesto que ambos conceptos aluden a fenómenos distintos. El «neocorporativismo», como paradigma sociológico, se ha acuñado fundamentalmente para describir las prácticas de concertación social desarrolladas por las grandes asociaciones de intereses y el Estado. Las políticas de «bienestar» aluden, por su parte, a un modelo social que pretende amortiguar los efectos colaterales del mercado, regular el consumo de bienes preferentes y no deseables y proporcionar rentas con intenciones redistributivas. El Estado se presenta desde esta perspectiva como un provee-

32. C. Offe: «The Attribution of Public Status to Interests Groups», en *ibíd.*, pp. 221-258 y A. Cawson: «Varieties of Corporatism», en A. Cawson (ed.): *Organized Interests and the State*, Londres, Sage, 1985, p. 5.

dor tanto de bienes públicos como de bienes de consumo rival. La legitimación de las prácticas corporativas de los años sesenta y setenta descansaba precisamente sobre el supuesto de que la búsqueda de beneficios privados por parte de las organizaciones de intereses redundaba en una serie de bienes públicos, tales como la cobertura solidaria frente a los riesgos, la pacificación laboral, el incremento de la producción y la estabilidad económica. Como ha mostrado Baldwin, la universalización de la cobertura social efectuada por el Estado de bienestar no se llevó a cabo mediante la redistribución directa de la riqueza, sino de los costes del riesgo. En este sentido, la diferencia entre cualquier forma de seguro y la cobertura proporcionada por el Estado de bienestar no es esencialmente distinta: en lo que se refiere a las consecuencias de un siniestro, todos los miembros de un fondo común de seguro se encuentran en idéntica posición. «La novedad que la seguridad social incorporó —precisa Baldwin— consistió en extender este modo de enfrentarse colectivamente al riesgo desde un pequeño círculo a un grupo mucho mayor (posiblemente la sociedad en su totalidad) e incluso, por medio de las transferencias intergeneracionales, a los que aún no han nacido».[33] El resultado de ello fue que preocupaciones que hasta entonces habían sido individuales pasaron a ser políticas. Lo que sucediera en caso de invalidez, desempleo o enfermedad entró a depender de criterios de justicia políticamente acordados, es decir, a formar parte de una renegociación constante del contrato social en el que la necesidad, y no sólo el mérito o el estatus, fue aceptada como un criterio relevante de justicia. Como cualquier otra reforma social, las políticas de bienestar fueron resultado del regateo, una dinámica en la que los agentes corporativos jugaron un papel importante. Allí donde contaron con condiciones políticas y económicas adecuadas, los modelos de concertación corporativa proporcionaron durante largo tiempo intercambios favorables entre el crecimiento económico, las políticas sociales, la creación de empleo y la estabilidad de los precios.

El triunfo de las políticas neoliberales a partir de los años ochenta, tanto como la propia crisis de los sistemas de bienestar, refleja cambios fundamentales en esa constelación. Bajo la

33. P. Baldwin, *op. cit.*, p. 18.

bandera del neoliberalismo se ha producido un repliegue de las funciones reguladoras del Estado y un desplazamiento de la gestión macroeconómica hacia la innovación por el lado de la oferta. Asimismo, las economías nacionales se encuentran sometidas a una creciente competencia externa que a nivel europeo ha culminado con la constitución del mercado único y la inminente unión monetaria. Estas tendencias condicionan la viabilidad futura de los anteriores modelos corporativos. Concretamente, los paquetes políticos elaborados mediante la concertación son a menudo considerados por los gobiernos y las organizaciones patronales como un obstáculo para la capacidad de reacción económica ante las oscilaciones de los mercados. Schmitter ha apuntado asimismo algunos indicios de reticencia sindical ante la concertación a gran escala a medida que el protagonismo de las organizaciones de trabajadores se ha desplazado hacia sectores protegidos de la competencia internacional (funcionarios, trabajadores de empresas públicas, etc.). Estos sectores son reacios, por lo general, a aceptar sacrificios en aras de la competitividad de la economía nacional.[34] Más importante aún ha sido la transformación de la naturaleza de la militancia en esas organizaciones y la repercusión sobre su capacidad negociadora. El descenso generalizado de las cuotas de afiliación ha puesto de manifiesto la decreciente capacidad sindical para combinar la representación con la definición y el control de los intereses de los trabajadores asalariados, ya que la difusa identificación con sus organizaciones socava el papel tradicional de éstas como agencias de intermediación.

El caso español es un ejemplo llamativo de alta capacidad de movilización y baja densidad de afiliación sindical, una circunstancia a la que no es ajeno el papel político jugado por los sindicatos durante la transición a la democracia. Durante la primera fase de la misma, experiencias multilaterales de concertación como los Pactos de la Moncloa sirvieron para contener los elevados índices de inflación, favorecer una cultura de la negociación laboral y conseguir, en definitiva, un entorno de relativo sosiego para el desarrollo de las reformas políticas. La contrapartida fue un diseño institucional de las relaciones laborales

---

34. Ph.C. Schmitter: «La concertación social en perspectiva comparada», en A. Espina (ed.), *op. cit.*, p. 75.

que favorece a los grandes *sindicatos de clase* frente a formas de organización sindical de carácter profesional o sectorial. Consiguientemente, la especialización de los sindicatos en la provisión de beneficios colectivos como la negociación de convenios ha favorecido la no afiliación y la participación instrumental en los mismos. Otro tanto puede decirse de las organizaciones patronales españolas, más volcadas a la negociación salarial que a la oferta de servicios especializados o a la presión de tipo *lobby*. Esto ha llevado a algunos autores a considerar el sistema español de relaciones laborales demasiado rígido e insensible a las diferencias sectoriales y de empresa.[35]

Todos los elementos aludidos perfilan un horizonte futuro en el que la gestión del conflicto capital-trabajo se aleja progresivamente del modelo de negociación global tripartita entre las cúpulas de las organizaciones de intereses y el Estado. En su lugar, la concertación en Europa parece evolucionar hacia fórmulas más débiles de negociación localizadas a nivel sectorial y de empresa. Se trata, en definitiva, de una paulatina tendencia hacia la implantación de prácticas de meso y microcorporativismo. Estos cambios en los modelos corporativos han acompañado a la crisis política, y no sólo económica, del modelo clásico de bienestar desde los años ochenta. Las prácticas corporativas, pese a su elevado potencial para la gestión de conflictos, difícilmente pueden contener los procesos de empobrecimiento y de destrucción de empleo. Los partidos socialdemócratas europeos, valedores tradicionales de este modelo, han tenido finalmente que apoyar políticas económicas destinadas a liberalizar los mercados, reducir el sector público y contener el gasto social. Esto ha sido patente incluso entre los gobiernos socialistas de la Europa meridional, que tuvieron que enfrentarse con la difícil tarea de construir un tardío y limitado Estado de bienestar en circunstancias muy distintas a las de décadas anteriores. Pero estos cambios no hubieran sido posibles sin la existencia de un nada despreciable apoyo político a algunos recortes selectivos de las políticas sociales. Ese apoyo ha sido interpreta-

---

35. Véase R. Pardo Avellaneda: «Organizaciones empresariales, sindicatos y relaciones industriales en el cambio de siglo», en J. Tusell *et al.* (eds.): *Entre dos siglos: reflexiones sobre la democracia española*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 469-518. Sobre la configuración asociativa del sector empresarial español desde la transición, véase R.E. Martínez: *Business and Democracy in Spain*, Westport-Londres, Praeger, 1993.

do por algunos autores como el paradójico resultado del proceso de expansión de estas políticas durante los años anteriores.[36]

La creación y el mantenimiento de los Estados de bienestar exigió en su momento amplias alianzas electorales y la convergencia de grandes sectores de intereses para la institucionalización de acuerdos colectivos. Este complejo proceso político cuenta con mayores posibilidades durante largos periodos de crecimiento económico sostenido, como ocurrió en Occidente a partir de los años cincuenta. Sin embargo, el recurrente déficit fiscal de los Estados de bienestar y el carácter anónimo y disperso de muchos de los efectos de las crisis económicas ha generado una gran incertidumbre entre los actores sociales sobre las posibles alianzas defensivas y sobre el nivel y la duración de los sacrificios exigidos. Esa dislocación de las comunidades de intereses ha puesto de manifiesto la disparidad creciente entre las expectativas vitales del conjunto de población. Las fisuras por sectores laborales, niveles de cualificación, sexo, edad, región o etnia no han hecho sino verse incrementadas por el efecto discriminador de las dificultades económicas. Con ello se ha propiciado actitudes defensivas reacias a menudo a los programas sociales o a las políticas redistributivas. Este fenómeno ha sido particularmente obvio entre las clases medias de algunos países. Cuanto mayor es el estatus social y los ingresos, menor parece la motivación para vincular los privilegios propios a acuerdos colectivos. Con respecto a los servicios universalistas ofrecidos por el Estado de bienestar, como los de salud o las pensiones de vejez, la relación entre el coste y la calidad de los mismos, particularmente cuando son igualitarios, ha dejado a menudo de hacerlos atractivos para las clases medias capaces de permitirse alternativas privadas. El correlato político de esta crisis de los modelos neocorporativos permite percibir con mayor claridad las funciones del auténtico núcleo vertebrador de los Estados democráticos: el sistema de representación parlamentaria.

36. Véase C. Offe: «¿La democracia contra el Estado de bienestar?», *op. cit.*

Sistemas de partidos e institucionalización de la competencia política

Frente a los modelos funcionales de representación, los modelos territoriales descansan sobre un tipo distinto de asociación voluntaria: los partidos políticos. El carácter territorial de su ámbito de operación marca una diferencia fundamental frente a las corporaciones a la hora de analizar sus rendimientos funcionales. Sin embargo, definir de antemano la naturaleza de los partidos como un producto de las «demandas» de los grupos sociales que representan o como organizaciones que persiguen unos «fines» específicos, ya sean ideológicos o sociales, equivaldría a aplicar el mismo patrón explicativo de las organizaciones corporativas a las asociaciones políticas.[37] La determinación de los fines de los partidos, más que un dato previo, constituye un problema en sí mismo. Por esta razón, y tomando como perspectiva el sistema social en su conjunto, en lugar de partir de una definición de los partidos, resulta analíticamente más fértil distinguir el *entorno* específico en que éstos desarrollan una actividad asimismo específica. En este sentido, sean cuales fueren los posibles escenarios que compartan con otras organizaciones, sólo los partidos pugnan por el acceso al ámbito jurídico-político desde el que se controla el poder coercitivo del Estado y sólo ellos lo hacen mediante la competencia electoral en un sistema territorial de representación. Esto no quiere decir que la competencia entre los partidos sea *sólo* por los votos ni que éstos formulen necesariamente sus estrategias con el fin de ganar elecciones, pero como se encargaron de señalar las teorías economicistas de la democracia, ante los procesos electorales los partidos se comportan, sobre todo, como maximizadores de votos. En un modelo democrático representativo, pues, las múltiples tipologías en que pueden clasificarse los partidos políticos atendiendo a las demandas sociales a que respondan, a los fines ideológicos que declaren o a la posición que ocupen dentro de un sistema político, quedan en última instancia supeditadas al ámbito de su desarrollo: la competencia en un régimen electoral.

---

37. Ambas perspectivas de análisis responden a lo que A. Panebianco ha denominado los prejuicios «sociológico» y «teleológico», respectivamente; cfr. ídem: *Modelos de partido*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 28 y ss.

El entorno operativo de los partidos no sólo es decisivo para determinar sus diferencias con respecto a otro tipo de organizaciones. La capacidad para perseguir electoralmente las demandas y fines de las que son portadores condiciona también su naturaleza organizativa. Los partidos son a la vez burocracias que exigen la continuidad de sus estructuras internas y asociaciones voluntarias que deben contar con un cierto grado de participación no obligada. Para ello deben distribuir incentivos selectivos entre las élites que compiten dentro del partido por el control de los cargos, así como incentivos colectivos para el conjunto de su militancia. Los primeros pueden ayudar a paliar los costes personales y profesionales que comporta la actividad política. Los segundos contribuyen a reforzar la identificación con el partido. Dicho con otros términos, la organización debe encontrar un equilibrio entre la necesidad de garantizar su autonomía funcional, de satisfacer intereses individuales y de alimentar lealtades organizativas en un contexto de pugna democrática por el poder. Este difíil equilibrio constituye el núcleo de lo que podría denominarse la «economía política» de la democracia.[38] Más que las viejas denuncias sobre las tendencias oligárquicas de las organizaciones, fenómenos como la profesionalización de la política y el imparable incremento de los gastos electorales (causa última de lacras como la financiación ilegal de los partidos y la corrupción política) han puesto de manifiesto el potencial descrédito que acecha a los sistemas representativos si no consiguen conciliar su peculiar economía política con los postulados normativos de la democracia. Este descrédito reside en la sospecha de que los partidos no sean ya organizaciones representativas de la sociedad dedicadas a defender los intereses de sus electores, sino instituciones autónomas que protegen sus propios intereses. Como ha señalado Ramón Vargas-Machuca, «el debate actual no es una disputa sobre la naturaleza de la democracia y la representación, sino un juicio sobre su poder y el grado de cumplimiento de sus propósitos».[39] La

38. Véase C. Offe y P.C. Schmitter: «Las paradojas y los dilemas de la democracia liberal», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 6 (diciembre 1995), pp. 5-30 y J. Pradera: «La maquinaria de la democracia: los partidos en el sistema político español», *Claves de la Razón Práctica* n.º 58 (1995), pp. 16-27.

39. R. Vargas-Machuca: «Ideas de democracia y prácticas de partido», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 9 (junio 1997), p. 97.

consolidación del clientelismo en el seno de las relaciones intra y extrapartidarias tiende a convertir a las organizaciones políticas en patrimonio de sus activistas remunerados y a situarlas en una relación simbiótica con el Estado, rebajando con ello la calidad de la vida asociativa y el prestigio del sistema democrático en su conjunto. En este contexto, la ideología del partido funciona con un doble sentido: como fuente principal de los incentivos colectivos mantiene la identidad de la organización de cara a sus partidarios; por otro lado, «amortigua» el agravio de la distribución de los incentivos selectivos tanto a los ojos de los beneficiarios como de quienes no lo son.[40]

El par ideología-organización constituye, de hecho, el eje a través del que se ha analizado tradicionalmente la evolución histórica de los partidos. Ya en 1919 Weber distinguió los dos patrones que pueden configurar a las modernas asociaciones políticas: como organizaciones patrocinadoras de cargos, según el modelo típico americano, o como partidos de ideología que se proponen la implantación de ideales de contenido social y político.[41] Por encima de esta diferencia, sin embargo, las exigencias organizativas obligarían a todos los partidos a someterse a un proceso de burocratización interna que los llevaría a evolucionar desde las viejas camarillas aristocráticas y los partidos de notables hasta los modernos partidos de integración de masas. Pocos años después, y con la mente puesta en la socialdemocracia alemana, Robert Michels formularía esas mismas exigencias organizativas como una «ley de bronce» que conduciría irremisiblemente a la oligarquización de los partidos y a una sustitución de sus fines originales.[42] En los años cincuenta, sin embargo, tras la experiencia del fascismo, algunos politólogos europeos valoraron la capacidad integradora de los partidos burocráticos de masas frente al inestable clientelismo de los partidos electorales.[43] Esa diferencia aludía a una supuesta gradación histórica que anteponía los partidos de génesis «interna», surgidos de fracciones parlamentarias y de comités electo-

40. A. Panebianco, *op. cit.*, p. 42.

41. M. Weber: «Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán», en *Escritos políticos*, México, Folios, 1982, pp. 81 y ss.

42. R. Michels: *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

43. M. Duverger: *Los partidos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 26 y ss.

rales, a los creados por instancias «externas», como era el caso de los partidos confesionales y socialistas. No obstante, desde la perspectiva que le había proporcionado el exilio norteamericano, Otto Kirchheimer no tardaría en invertir con su teoría del *catch-all party* la supuesta gradación histórica esbozada por Duverger: los partidos de integración de masas, como los partidos de clase o los confesionales, serían tan sólo una etapa en el proceso más amplio de su transformación en auténticas agencias electorales parecidas a las estadounidenses.[44]

El modelo de partido «atrápalo-todo» perfilado por Kirchheimer aludía básicamente a una organización dirigida por cuadros profesionales, con débiles lazos de organización vertical y orientada hacia un electorado identificado potencialmente con el conjunto de la nación. Ello no significaba que su base electoral fuese tan heterogénea que permitiese representar a todo el espectro social. La vieja *classe gardée* del partido de masas tenía que ser preservada de algún modo si la organización quería dotarse de un centro de gravedad política. En este sentido, Kirchheimer tenía en mente la transformación ideológica y organizativa sufrida por el SPD alemán a partir del congreso de Bad Godesberg. Por ello, y pese a sus ambiciones, el partido «atrápalo-todo» debía seguir centrando su atención en sectores sociales afines sin notables conflictos de intereses entre sí. Por encima de estos sectores se trataba sencillamente de abrirse a nuevos grupos sociales, difuminar aquellos postulados ideológicos que pudiesen restar votos de antemano y centrarse en cuestiones políticas susceptibles de encontrar un respaldo social interclasista. Pero más que en su base sociológica, la tipología de Kirchheimer señalaba unas modificaciones profundas en la propia estructura organizativa del partido: mayor apertura hacia los grupos de intereses, acceso a la financiación estatal y a través de *lobbies*, pérdida del peso político de la burocracia y de los afiliados en favor de los profesionales especializados y del electorado y, finalmente, como consecuencia de todo ello, un fortalecimiento del poder organizativo de los líderes. Este conjunto de rasgos es lo que permite aplicar para este modelo el

---

44. O. Kirchheimer: «El camino hacia el partido de todo el mundo», en K. Lenk y F. Neumann (eds.): *Teoría y sociología críticas de los partidos políticos*, Barcelona, Anagrama, 1980, pp. 328-347.

término técnicamente más preciso de «partido profesional-electoral».[45]

Tras la última guerra mundial, la aceptación generalizada de las reglas del juego democrático en las sociedades occidentales y la orientación de la acción política de los partidos hacia los medios de comunicación de masas llevó a algunos autores a formular la semejanza de la pugna electoral con la dinámica económica de competencia entre agencias maximizadoras de votos.[46] Este tipo de aproximación no hizo sino reflejar el peculiar intercambio que se ha consumado en las sociedades de capitalismo avanzado entre los principios rectores de la política y de la economía: el Estado impone con autoridad determinados objetivos macroeconómicos mientras que los partidos políticos compiten en el ámbito de un mercado electoral. La reconfiguración de la esfera pública de las sociedades democráticas como un mercado electoral en el que compiten partidos organizados fundamentalmente con criterios de rentabilidad política ha terminado por modificar también el sentido concedido originalmente a los mecanismos del gobierno representativo, en particular en lo que se refiere a los papeles institucionales atribuidos a la oposición política, la opinión pública y la fracción parlamentaria. El auge de los medios audiovisuales como vehículos de comunicación política ha sustituido paulatinamente el papel que en los sistemas censitarios liberales desempeñaban la prensa y la correspondencia con el electorado como instrumentos para el control público de la labor parlamentaria, pero el fortalecimiento del rol institucional de los partidos ha repercutido también en un desplazamiento del centro de gravedad del sistema político. La ingente labor administrativa y la complejidad técnica de los programas económicos y sociales elaborados por el Estado intervencionista sobrepasa la capacidad de especialización de los órganos parlamentarios. El parlamento sigue constituyendo el «teatro» donde se representa la política, esto es, el lugar donde se dan a conocer públicamente las directrices gubernamentales y se someten a prueba los pactos y alianzas políticas. Sin embargo, los centros de decisión se han desplazado hacia las direcciones de los partidos y hacia un poder ejecu-

45. A. Panebianco, *op. cit.*, pp. 488 y ss.
46. A. Downs: *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York, Harper-Row, 1957.

tivo apoyado en una ingente maquinaria administrativa, la única capaz de aportar el conocimiento especializado necesario para la elaboración de los programas de políticas públicas.

Este fortalecimiento de la esfera del poder ejecutivo como centro decisorio de los Estados de capitalismo avanzado fue precisamente una de las condiciones posibilitantes de los modelos de concertación neocorporativa con organizaciones de intereses privados igualmente centralizadas. También es aquí donde los procesos de concentración del poder mostraron su reverso: en su erosión como instrumentos para la traducción política de aquellos intereses excluidos de las estructuras corporativas de intermediación o marginados en la jerarquía de prioridades de los partidos electorales de masas. Ésta es precisamente la clave con que puede rastrearse la aparición de formas no convencionales de movilización y conflicto representada por una amplia gama de movimientos cívicos.

La «política de la identidad» y el espacio de la sociedad civil

El incremento de las movilizaciones extrainstitucionales a cargo de grupos de acción ciudadana y de iniciativas sociales definidas por un objetivo monotemático (*single-issue groups*) constituye uno de los fenómenos socio-políticos más novedosos de la última década. Se trata de una amplia gama de movimientos en favor de la paz, el medio ambiente, los derechos de la mujer y de los grupos étnicos, entre muchos otros, que persiguen cambios sociales y actuaciones estatales específicas mediante formas de acción caracterizadas por una baja mediación organizativa. Comparados con los movimientos de principios de siglo, la fluidez de sus formas de actuación se presenta como una opción estratégica deliberada. Estas diferencias han llevado en el ámbito europeo a acuñar para los mismos el término de «nuevos movimientos sociales».[47] En los Estados Unidos, por el

47. Para una caracterización general de estos movimientos, véase C. Offe: «Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional», en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, *op. cit.*, pp. 163-244 y D. Rucht: «The Strategies and Action Repertoires of New Movements», en J. Dalton y M. Kuechler

contrario, la ausencia histórica de un poderoso movimiento obrero y de tradiciones izquierdistas consolidadas ha llevado a resaltar en menor grado la novedad de estas movilizaciones. En su lugar se las ha incluido en una categoría más amplia a la que se alude con el término genérico de «movimientos ciudadanos» o con el más específico de «grupos de intereses públicos».[48] Esta terminología, sin embargo, corre el riesgo de asimilarlos sin más al amplio espectro de los «grupos de presión». Si bien en el caso de los grupos implicados en la «política de la identidad» tal asimilación puede ser acertada, como veremos más adelante, la especificidad de las estrategias y pautas de actuación de los distintos movimientos sociales obliga a distinguirlos con más detalle.

Efectivamente, los movimientos sociales, aunque extrainstitucionales en cuanto al origen de sus demandas, tienen en el Estado, sus agencias y centros decisorios el objetivo último de su acción. Apoyándonos en la diferenciación habermasiana entre «sistema» y «mundo de vida» resulta posible distinguir idealmente dos lógicas diferentes en las pautas de actuación de estos movimientos: por un lado, una lógica instrumental orientada estratégicamente hacia los recursos de poder; por otro, una lógica expresiva dirigida por estrategias de reafirmación de la identidad.[49] En el primer caso, la acción colectiva se plasma en fórmulas diversas de participación, negociación, presión y confrontación política. En el segundo caso, en códigos culturales, comportamientos de rol y estilos de vida. Obviamente, no existen ejemplos puros de esta tipología. En mayor o menor grado, todos los movimientos sociales persiguen alguna combinación de influencia política y reafirmación identitaria. Dependiendo del tipo de sociedad, de los recursos y de los canales institucionales disponibles, las estrategias de acción de los grupos cívicos pueden acentuar uno u otro aspecto. Ni siquiera los

---

(eds.): *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, pp. 156-175.

48. Atendiendo a la naturaleza de sus objetivos, estos grupos han sido definidos como «entidades organizativas que pretenden representar intereses amplios y difusos, no comerciales, que tradicionalmente han recibido escasa representación por parte de agencias estatales, tribunales y parlamentos en los procesos de creación de políticas públicas». P.H. Schuck: «Public Interest Groups and the Policy Process», *Public Administration Review*, n.º 37 (marzo-abril 1977), p. 133.

49. Véase D. Rucht, *op. cit.*, pp. 162 y ss.

grupos más «expresivos» pueden evitar tener que decidir sobre el curso de la acción a seguir o sobre la forma de tratar con los oponentes. Esto es particularmente obvio en los movimientos vinculados a la «política de la identidad». Aquí, las reivindicaciones identitarias de tipo étnico, lingüístico o de género se traducen en la búsqueda de derechos legales y acciones compensatorias a través de la intervención del Estado, sus órganos legislativos y los tribunales de justicia.

Atendiendo a sus patrones organizativos, resulta posible establecer una tipología de las formas de movilización de intereses. En el nivel más elemental encontramos las iniciativas ciudadanas, surgidas como formas de autoayuda entre colectivos de perjudicados por problemas puntuales cuya responsabilidad se atribuye a un déficit de actuación de la administración pública. Su ámbito de acción lo constituye, por lo general, la política regional y local, a la que concurren con formas autónomas de organización que pretenden movilizar las instancias oficiosas del sistema político. En un plano superior se sitúan los movimientos sociales cuyo discurso ideológico expresa bienes concebidos como universales (derechos humanos, paz internacional, preservación de la naturaleza). Muchos de estos movimientos comenzaron recurriendo a formas expresivas de presión política, como protestas, manifestaciones, desobediencia civil, objeción fiscal, etc. Se trataba, por lo general, de tácticas dirigidas a movilizar a la opinión pública a costa, si era preciso, de quebrar calculadamente la legalidad. Este tipo de movilización exige de sus protagonistas una considerable implicación motivacional que contrasta, sin embargo, con el bajo perfil organizativo de los citados movimientos. Su flexibilidad interna repercute negativamente sobre su capacidad de negociación, ya que la escasa diferenciación y jerarquización de roles dificulta la toma de decisiones vinculantes. Por lo demás, movimientos sociales e iniciativas ciudadanas rara vez tienen algo que ofrecer en un proceso de negociación política, salvo el cese mismo de su protesta.

Con el tiempo, sin embargo, muchos de estos movimientos han experimentado un proceso de institucionalización que los ha elevado desde su condición primera de sistemas de solidaridad hasta convertirlos en auténticos grupos organizados de intereses. Un caso particular ha sido el de los denominados «partidos libertarios de izquierda», de inspiración fundamentalmen-

te eco-pacifista. Se trata de partidos con arraigo en las sociedades postindustriales que rechazan tanto el modelo de contrato social heredado de la postguerra como sus formas institucionales. Su diferencia fundamental frente a los partidos convencionales reside, de cara a la organización interna, en una apelación a la descentralización democrática, la toma asamblearia de decisiones y el control de los líderes por la militancia de base.[50]

Los grupos de presión constituyen, por último, una variante específica en la gama de los intereses organizados. Se trata de organizaciones que compiten entre sí para influir sobre los centros decisorios del Estado responsables de la creación de políticas públicas. Este último rasgo es importante, ya que el diseño de estos grupos no apunta al ejercicio de responsabilidades de gobierno, sino a la proyección de influencia política. El término inglés para designarlos, *lobby* (vestíbulo o antesala), describe gráficamente el carácter parainstitucional de esta forma de proyección de influencia. Los grupos de presión agregan intereses, transmiten demandas específicas al poder político y confieren legitimidad en su área de competencia. Ésta es la razón de que muchos gobiernos y agencias gubernamentales hayan creado *lobbies ad hoc* como instrumentos de comunicación con una determinada esfera social o económica.[51] Los grupos de intereses formales, como los *lobbies* profesionales o económicos, se distinguen por su componente motivacional de los grupos con algún elemento solidario de identidad, como es el caso anteriormente citado de los grupos de intereses públicos. «Un grupo de intereses públicos —especifica Berry— es aquél que persigue algún tipo de bien colectivo cuyo logro no beneficiará de forma material y selectiva a sus miembros».[52] Se trata de la misma categoría de organizaciones para la que Mancur Olson acuñó el término de «*lobbies* filantrópicos», esto es, grupos que expresan un interés concerniente a algún colectivo distinto o más amplio que el del grupo constitutivo del *lobby* como tal.[53] El tipo de

50. H. Kitschelt: «New Social Movements and the Decline of Party Organization», en R.J. Dalton y M. Kuechler (eds.), *op. cit.*, pp. 179-208.

51. Ver A.P. Pross: *Group Politics and Public Policy*, Toronto, Oxford University Press, 1986, pp. 90 y ss.

52. J.M. Berry: *Lobbying for the People*, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 7.

53. M. Olson, *op. cit.*, p. 160.

bienes provisto en este caso puede ser calificado de *solidario*, ya que atañe a una forma de identificación colectiva que los activistas del grupo comparten con otros sujetos. Olson reconoció no disponer de patrones explicativos para este tipo de movimientos. La racionalidad que los alienta le llevó a especular con alguna explicación psicológica para su acción colectiva, como el sentimiento de valía moral o un deseo de elogio o de respetabilidad por parte de sus miembros, aunque rechazó esta alternativa por razones epistemológicas. Finalmente concluyó que la teoría por él elaborada carecía de utilidad para grupos caracterizados por un bajo grado de racionalidad, en el sentido económico de la misma. Una teoría alternativa de raíz olsoniana ha intentado explicar la acción colectiva de tipo étnico acudiendo a un modelo de movilización en dos fases. Inicialmente, las asociaciones étnicas habrían sido capaces de atraer miembros ofreciendo incentivos selectivos de un interés especial para sus comunidades, tales como servicios religiosos y asistenciales. Un resultado colateral de esa provisión de bienes privados habría sido el reforzamiento de la interacción y la cohesión solidaria de las comunidades étnicas en cuestión, predisponiendo así a sus miembros a implicarse en acciones colectivas para la consecución de bienes públicos.[54]

No deja de resultar irónico que la obra de Olson, utilizada para demostrar la improbabilidad de la acción colectiva, se publicase justo cuando estaba a punto de estallar uno de los periodos de movilización y protesta más intensos de la segunda mi-

54. M. Hechter, D. Friedman y M. Appelbaum: «A Theory of Ethnic Collective Action», *International Migration Review*, n.º 2 (1982), pp. 412-403. Esta tesis, sin embargo, resulta contradictoria con respecto a los supuestos de partida de la teoría de la acción colectiva: los «actores étnicos» aparecerían así como maximizadores estrictos de utilidades en un primer momento —al buscar bienes privados a través de las organizaciones— y como sujetos étnicamente socializados en un momento ulterior, al pasar a perseguir bienes colectivos para su comunidad a través de la movilización étnica. Este modelo no sólo carece de respaldo empírico, sino que ignora el hecho fundamental de que los grupos implicados en la política de la identidad se arrogan la representación de colectividades más amplias que la constituida por los propios activistas de la organización. Estos movimientos plantean sus reivindicaciones en nombre, por poner un caso, de la «raza negra», no sólo de los vecinos de Harlem, o de los francófonos de Canadá, no de los franco-ontarianos. Esta proyección «filantrópica», esto es, extra-organizativa de las reivindicaciones hace muy difícil plantear los costes y retribuciones de la acción colectiva en términos de *free riding*, como reconoció el propio Olson, y precisa introducir *ad hoc* un paradigma sociológico ajeno a los supuestos utilitaristas de la teoría de la acción colectiva.

tad del siglo. A mediados de los años ochenta, cuando se suponía que los grupos ciudadanos debían estar moribundos, su número superaba en Estados Unidos al que había antes de la Segunda Guerra Mundial y constituía una porción mayor del total de grupos organizados. Buena parte de las explicaciones sobre la génesis de este tipo de movimientos acudió al terreno psicológico que Olson había rechazado. Así, por ejemplo, algunas tesis mantienen que su militancia se recluta entre individuos con una escala de valores diferenciada de la de generaciones anteriores debido a su particular contexto de socialización. Las posibilidades educativas y la seguridad material procurada por el bienestar de postguerra habría dado lugar a segmentos sociales generacionalmente minoritarios, pero socialmente significativos, en cuya jerarquía axiológica primaría una serie de valores «postmaterialistas» (autorrealización, calidad de vida, participación).[55] El supuesto que subyace a esta hipótesis es el de que los individuos, una vez aseguradas sus necesidades materiales, desarrollan una orientación hacia valores tendencialmente alejados de la esfera de la reproducción material. Esta tesis está estrechamente emparentada con otra que cifra la génesis de estos movimientos en los cambios sufridos por la estructura social de las sociedades industriales avanzadas. Así, este nuevo tipo de acciones ciudadanas con un alto componente motivacional sería típico de un «radicalismo de clase media» nacido de la dislocación del modelo de lealtades socio-políticas de las viejas sociedades industriales.[56]

Un segundo grupo de explicaciones ha abordado el problema de la acción colectiva «filantrópica» en el mismo nivel que

---

55. Véase R. Inglehart: *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1977 e ídem, «Values, Ideology and Cognitive Mobilization in New Social Movements», en R.J. Dalton y M. Kuechler (eds.), *op. cit.*, pp. 43 y ss. Antes de los trabajos clásicos de Inglehart sobre la generación americana del *baby boom*, Habermas ya había formulado en Europa una hipótesis parecida con su diagnóstico sobre la «crisis de motivación» que supuestamente habría erosionado la tradicional ética burguesa del trabajo en las sociedades desarrolladas.

56. Véase F. Parkin: *Middle Class Radicalism*, Manchester, Manchester University Press, 1968; K.W. Brandt: «Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle Class Radicalism», en R.J. Dalton y M. Kuechler, *op.cit.*, pp. 23 y ss. y H. Kriesi: «Neue soziale Bewegungen: auf der Suche nach ihrem gemeinsamen Nenner», *Politische Vierteljahresschrift*, n.º 3 (1987), pp. 315-334.

lo hicera Olson, pero sin compartir sus prejuicios antropológicos utilitaristas. Por encima de la diferente densidad organizativa de los movimientos sociales y de los grupos de intereses cívicos podría distinguirse, como ha hecho Jeffrey Berry, tres tipos de incentivos distintos involucrados en toda forma de acción colectiva: incentivos materiales, solidarios y propositivos.[57] Los incentivos solidarios, a diferencia de los materiales, serían los que se derivan esencialmente de la interacción grupal (trato social, amistad, etc.), mientras que los incentivos propositivos son aquéllos de una naturaleza tal que sólo pueden disfrutarse al perseguir determinados fines de forma colectiva. Mediante un sistema de encuestas y entrevistas, Berry concluyó que los incentivos propositivos son cruciales para inducir a la participación en los grupos de intereses públicos. Aunque los incentivos solidarios no puedan ser descartados, serían las motivaciones ideológicas de los individuos las que hacen posible la existencia de tales grupos.

Muy distintas fueron las conclusiones de otros estudios empíricos. Adoptando un enfoque institucionalista, Jack Walker sostuvo frente a Olson y Berry la independencia de los grupos de intereses públicos respecto de los beneficios selectivos, la coerción o las convicciones normativas de sus miembros. El mantenimiento de la unión grupal dependería más bien de la habilidad de sus dirigentes para conseguir fuentes de financiación. En este sentido, es relativamente frecuente que las agencias estatales ayuden a sostener estos grupos, en particular aquéllos que apoyen la expansión de la acción del gobierno en un área determinada. Analizando las políticas americanas de educación, transporte y protección medioambiental, Walker llegó a la conclusión de que la formación de nuevos grupos de intereses provenía tanto del entorno extrainstitucional como del interior de la propia administración pública.[58] Los burócratas de las agencias públicas encuentran a menudo aliados en este tipo de grupos para expandir su ámbito de competencia

57. J. Berry, *op. cit.*, p. 21.

58. J.L. Walker: «The Origins and Maintenance of Interest Groups in America», *American Political Science Review* n.º 77 (junio 1983), pp. 390-406. Conclusiones similares sobre las políticas de la identidad en Canadá han sido expuestas por L.A. Pal: *Interests of State: the Politics of Language, Multiculturalism and Feminism in Canada*, *op. cit.*

administrativa y, a su vez, recabar información, encauzar sus reivindicaciones mediante incentivos o sanciones y cooptar cargos para la administración estatal. Desde la perspectiva de los propios grupos de intereses públicos, tales alianzas permiten obtener fondos, intercambiar apoyo por asistencia técnica y, más genéricamente, tener una voz en la elaboración de las políticas públicas que son de su específico interés.

El paradigma sociológico del «riesgo» ofrece, por último, una teoría de mayor alcance sobre el origen de los nuevos movimientos sociales. Debidamente matizada, esta teoría puede aportar notables rendimientos explicativos sobre el significado sociológico de la «política de la identidad». Según la tesis de Ulrich Beck, uno de los más conspicuos representantes de este enfoque, los riesgos en las viejas sociedades industriales se derivaban fundamentalmente de la necesidad de repartir la riqueza social de una forma desigual y, sin embargo, legítima.[59] Este problema nuclear tendía a manifestarse en el conflicto, siempre latente, de la lucha de clases. Las sociedades industriales avanzadas, por el contrario, se habrían convertido para Beck en sociedades generadoras de riesgos por el efecto *boomerang* de su dinámica interna de desarrollo, no por el reparto desigual de recursos escasos. Esos riesgos aluden fundamentalmente a los efectos colaterales para la salud y el medio ambiente generados por el desarrollo científico-técnico y, en el plano socio-laboral, por la inseguridad en el empleo. El desacoplamiento entre el sistema educativo y el mercado laboral no garantiza ya la obtención de un puesto de trabajo en función del nivel de cualificación alcanzado. El desempleo como estado transitorio o recurrente en la vida de buena parte de la ciudadanía de las sociedades desarrolladas y la ubicuidad de los efectos derivados del industrialismo habrían contribuido, según esta interpretación, a democratizar los riesgos entre los distintos estratos de la estructura social. Pero lo específicamente novedoso de este proceso consistiría en la individualización de la percepción vital de tales riesgos. Por medio de lo que Beck denomina el «efecto ascensor», las sociedades desarrolladas habrían reproducido las diferencias de clase a un nivel superior, en el que hay colectivamen-

---

59. Las tesis centrales de su teoría se encuentran recogidas en su obra *Risikogesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.

te más ingresos, consumo, educación y movilidad. Sin embargo, este crecimiento iría unido a una disolución de las viejas identidades de clase. El efecto disgregador de la modernización cultural y económica se habría traducido así en una diversificación e individualización de las posiciones sociales y de los estilos de vida. Esto ayudaría a explicar la diferenciación de lealtades políticas que ha permitido el desmantelamiento parcial de los Estados de bienestar durante la última década, pues si bien es cierto que la vulnerabilidad general fomenta la solidaridad, sin algún sentido previo de identidad colectiva, de comunidad o de capacidad de imaginarse en el lugar de los demás es improbable que un sufrimiento compartido genere ayuda mutua.

El surgimiento de los nuevos movimientos sociales y las organizaciones cívicas podría así interpretarse, según Beck, como un proceso de redefinición de solidaridades derivado de la percepción común de riesgos al margen de las subculturas específicas de clase.[60] Aunque, como vimos, el pacto social que permitió la génesis de los Estados de bienestar no puede explicarse exactamente como producto de estrategias de clase, esta hipótesis, inscrita en el contexto general de merma de los resortes públicos productores de integración social, sería sin embargo válida para describir el inusitado auge de los movimientos que han enfatizado sus caracteres distintivos de grupo como plataforma para la reclamación de derechos específicos. Parsons ya planteó esta misma hipótesis al aludir a la «desocialización» de los grupos étnicos en los Estados Unidos, pues si el contenido cultural de los mismos tendía a ser muy similar (la «americanización»), su significado emocional y su papel como referencia de identificación seguían persistiendo. En la medida en que los grupos étnicos se sedimentan de forma dispar en la estructura social, sus respectivas posiciones de estatus son susceptibles de convertirse en un foco de movilización para la persecución de intereses colectivos. Un rasgo común a estos movimientos es precisamente su tendencia a construir sus identidades a partir de los agravios compartidos, adscribiendo categorías culturales a experiencias comunes de exclusión o de discriminación social. Por ello, las organizaciones que afirman representar los intereses de comunidades étnicas, raciales o lingüísticas suelen

60. *Ibíd.*, p. 99.

exigir políticamente el derecho *como grupos* a una igualdad colectiva en el seno de la sociedad, pero sus demandas en la práctica se traducen en la reclamación de unos programas concretos de intervención estatal. Su especificidad reside, pues, tanto en el rechazo de la asimilación como en la pugna política por recabar reconocimiento y recursos públicos.

Aunque este tipo de movimientos suele expresar sus reivindicaciones en el lenguaje de las adscripciones culturales, la identidad que subyace a su solidaridad de grupo no viene dada de antemano: ha de ser conformada y mantenida por medios políticos. En este sentido se observan diferencias significativas entre la lógica de articulación de intereses de los grupos etnoculturales y la de otros actores de la «política de la identidad», como son las organizaciones feministas y *gay*. Los grupos etnoculturales minoritarios suelen contar de partida con referencias identitarias propias y con alguna base organizativa (iglesias, clubs, asociaciones culturales). Por el contrario, las mujeres, como categoría social políticamente articulable, carecen de antemano de criterios de diferenciación semejantes. Los movimientos feministas han tenido por ello que fomentar una conciencia social y política propia de forma simultánea a su movilización organizativa. Lo mismo puede afirmarse del movimiento *gay* y de sus esfuerzos por forjar una «identidad homosexual» donde antes no había sino prácticas de homosexualidad atribuidas a una serie inconexa de sujetos. Por otro lado, la elaboración de una teoría de su opresión y, con ello, de una identidad y una agenda únicas a efectos políticos, ha resultado más fácil para todos estos grupos que para los colectivos de inmigrantes que se han fijado como objetivo la preservación de su diferencia cultural. El Estado se ha convertido en cualquier caso en el principal instrumento para lograr los cambios perseguidos. El resultado de todo ello es una dinámica de competencia entre los distintos grupos que sirve de catalizador para la acción colectiva y politiza determinadas líneas de diferenciación social.

La palabra para describir este fenómeno en el mundo de habla inglesa ha sido, precisamente, la de *multiculturalismo*, y de ella se desprende un giro radical en la forma de interpretar el fenómeno de la etnicidad. Mientras que la teoría liberal y socialista del último siglo y medio veía en los grupos étnicos meros ejemplos de supervivencia frente a un supuesto proceso general

de homogeneización modernizadora, en la actualidad existe la creciente convicción de que estos grupos representan formas de vida social capaces de persistir y renovarse. Por ello, advirtieron Glazer y Moynihan en sus estudios pioneros sobre el tema, la expectativa de vivir en una sociedad que prescinda de la etnicidad puede resultar tan utópica como la esperanza de superar las clases sociales.[61] El intervencionismo estatal ha ofrecido un contexto particularmente propicio para este tipo de demandas identitarias, ya que la desagregación de las mismas en grupos relativamente pequeños también le permite al Estado obtener algunas contrapartidas para la gestión de conflictos. En Canadá, por ejemplo, donde el lenguaje de los «derechos colectivos» y la influencia de estas organizaciones sobre la autoridad estatal ha tenido un mayor calado, los programas de ayuda financiera a las mismas se han combinado con iniciativas constitucionales dirigidas a reconceptualizar los derechos ciudadanos.[62] Esta variante identitaria de los «grupos de intereses públicos» analizados en páginas anteriores suele sustentarse en la aportación voluntaria de tiempo, trabajo y dinero por parte de sus miembros. No obstante, el uso intensivo del trabajo voluntario suele ser menor entre los grandes grupos que operan a escala nacional, ya que pueden convertirse fácilmente en aliados de los gestores estatales interesados en la expansión de determinados programas públicos. Toda agencia estatal tiende por definición a maximizar su tamaño y autonomía como estrategia de supervivencia. En este sentido, los grupos de intereses públicos pueden proporcionarle una legitimación adicional y una clientela afín. España ofrece un buen ejemplo del protagonismo del Estado en el incipiente proceso de organización de los colectivos de inmigrantes, aunque éstos no hayan desarrollado por ahora ninguna ideología identitaria. Según un estudio encarga-

---

61. N. Glazer y P. Moynihan: *Ethnicity: Theory and Practice*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 7.

62. Esta reconceptualización se plasmó en la *Carta de Derechos y Libertades* añadida como preámbulo a la Constitución en la reforma de la misma en 1982. En esta carta se recoge explícitamente todo un catálogo de derechos ciudadanos vinculados a la «identidad», incluyendo el «multiculturalismo» de la sociedad canadiense como un valor merecedor de reconocimiento y preservación. Véase F. Colom González: «Dimensions of Citizenship: Canada in Comparative Perspective», *op. cit.*, y A. Cairns y C. Williams (eds.): *The Politics of Gender, Ethnicity and Language in Canada*, Toronto, University of Toronto Press. 1986.

do por la Dirección General de Migraciones, la mitad de sus asociaciones posee menos de 100 socios y sólo un 25 % manifiesta tener más de 500. Asimismo, en torno a un 70 % declara tener alguna fuente de financiación pública o privada distinta de los fondos propios. Sin embargo, las asociaciones más ambiciosas y eficientes en sus actuaciones no son necesariamente las más numerosas en afiliados o las que dependen en mayor medida de su trabajo voluntario, sino aquéllas que colaboran estrechamente con alguna organización sindical o religiosa o que funcionan con criterios profesionales gracias a un decidido apoyo de las administraciones públicas.[63]

La valoración por parte de la literatura sociológica de estos grupos de intereses identitarios y de sus mecanismos de interacción con el Estado oscila, por lo general, entre considerarlos como una variante de las formas tradicionales de patrocinio político, una estrategia coyuntural de cooptación o incluso como un mecanismo políticamente interesado de control social e ideológico. Lo cierto es que estos movimientos difícilmente pueden escapar al proceso general de articulación, negociación e incorporación de intereses que define la dinámica de todo grupo de presión eficaz. Obviamente, la incorporación de sus demandas en las políticas públicas no tiene por qué ser represiva. Sin embargo, no es menos cierto que son muchos los intereses creados en torno a las políticas de la identidad en general y al *multiculturalismo* en particular.[64] Por todo ello no está de más recordar que desde la perspectiva de la teoría democrática, y precisamente por su carácter «filantrópico», estos grupos po-

63. Véase G. Alonso Moreno y M.ª García García: *Estudio sobre la situación actual y capacidad institucional de las Asociaciones de Inmigrantes en España*, Madrid, Nexo, 1995 (multicopiado). Las conclusiones de este estudio, por lo demás, animan a la administración a ayudar institucionalmente al proceso de maduración del movimiento asociativo inmigrante.

64. Un autor canadiense ha sido muy gráfico sobre este punto al describir la experiencia de su país con las políticas multiculturales: «los políticos llegaron a adorar el multiculturalismo, pues les proveía de una nueva técnica para el control social y el éxito electoral. Los burócratas también lo amaban, ya que encontraron en el mismo nuevas vías para hacer carrera, nuevas formas de aumentar el tamaño y el presupuesto de sus departamentos y, por consiguiente, de incrementar su poder. A los líderes de los distintos grupos étnicos les encantaba, puesto que por primera vez les daba una importancia real y, con ella, fabulosas posibilidades de trabajo y financiación». P. Malvern: *Persuaders: Influence Peddling, Lobbying and Political Corruption in Canada*, Toronto, Methuen, 1985, p. 29.

seen una escasa representatividad política: todos ellos plantean demandas en nombre de un colectivo mayor que el de sus miembros reales. Consiguientemente, como ha advertido Leslie Pal, «aunque existan muchas y buenas razones para escuchar sus reivindicaciones, la representatividad democrática no es una de ellas».[65]

65. L.A. Pal, *op. cit.*, p. 23.

II

LA «CULTURA» Y LOS LENGUAJES POLÍTICOS DE LA MODERNIDAD

El estudio de las ideas políticas ha dado muestras en las últimas décadas de un creciente interés por el papel jugado por el lenguaje para la comprensión de la vida intelectual de cada época. Pese a la diversidad de enfoques que caracteriza a esta disciplina, todos ellos han venido a reconocer la interdependencia existente entre el contenido proposicional de un argumento político y el lenguaje mediante el que éste se realiza. John Pocock, uno de los mayores responsables de este particular giro lingüístico en la historiografía intelectual, ha llegado a proponer su reformulación como el estudio de la interacción de los lenguajes y los actos de habla en el tiempo, lo que equivaldría de hecho a transformarla en una historia del discurso político. En efecto, para que un pensamiento pueda tener historia ha de ser necesariamente expresado de forma oral o escrita. A su vez, para que algo sea dicho, escrito o impreso debe existir un lenguaje en que hacerlo. El lenguaje condiciona aquello que pueda decirse, pero también es susceptible de ser modificado por lo dicho en él. Los actos de habla expresan las intenciones del hablante mediante palabras formadas a través de la sedimentación e institucionalización de manifestaciones realizadas anteriormente por otros hablantes cuyas identidades e intenciones, sin embargo, han dejado de sernos claramente conocidas. En

este aspecto, el lenguaje se presenta como una estructura institucionalizada que escapa a la voluntad exclusiva del hablante. Por ello, advierte Pocock,

> [...] con el lenguaje tenemos que contentarnos con decir menos y, a la vez, más de lo que queremos: menos porque nuestro lenguaje nunca transmitirá de forma inmediata nuestro significado o realizará nuestros actos de poder; más porque siempre transmitirá mensajes y nos implicará en consecuencias distintas de las que buscábamos. Es precisamente nuestra disposición a implicarnos en esas consecuencias inintencionadas, a comprometernos con lo que otros puedan hacer de nuestras palabras, intenciones y realizaciones, lo que hace posible la comunicación e incluso la acción.[1]

La relevancia de este enfoque para el estudio de las ideas políticas reside en que no se limita, a la manera arcaica, al estudio de conceptos, sus fuentes y posibles influencias, sino al de los «lenguajes políticos» en que esos mismos conceptos fueron expresados, es decir, al estudio del lenguaje entendido como contexto, no como texto. Por consiguiente, precisa Pocock, los lenguajes políticos no aluden a las estructuras étnicamente diferenciadas del habla humana, sino a sublenguajes, «a las locuciones, la retórica, las formas de hablar sobre política, los juegos lingüísticos discernibles de los que cada cual puede contar con su propio vocabulario y reglas, precondiciones e implicaciones, tono y estilo».[2] El catálogo de estos lenguajes o registros políticos puede ser muy amplio, pero en cualquier caso será preciso identificar al menos a dos autores empleando un mismo lenguaje político para poder etiquetarlo como tal.[3] La flexibilidad de este término, tal y como Pocock lo caracteriza, es sin duda enorme, ya que un mismo lenguaje puede dar cabida a una notable variedad de locuciones y giros retóricos aun con-

---

1. J.G.A. Pocock: «Verbalizing a Political Act», en M. Shapiro (ed.): *Language and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 32.

2. J.G.A. Pocock: «The Concept of Language and the *métier d'historien*: some Considerations on Practice», en A. Pagden (ed.): *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 21.

3. Anthony Pagden, por ejemplo, ha distinguido al menos cinco lenguajes políticos en el contexto de la primera modernidad europea. Éstos serían los lenguajes del aristotelismo político, del derecho natural, del republicanismo clásico, de la economía política y de la ciencia de la política.

servando su unidad estructural. Pocock reconoce asimismo que lenguajes políticos distintos coexisten en el tiempo y tienden a excluirse recíprocamente, si bien una exclusión total raramente ocurre: el discurso político, advierte, es típicamente políglota. La tarea del historiador consistirá, por consiguiente, en aprender a reconocer estos lenguajes y en estudiar las enunciaciones realizadas en los mismos.

La escuela historiográfica fundada en torno al estudio de los lenguajes políticos ha aportado sus mayores rendimientos en el ámbito de la teoría política de la primera modernidad europea. El grado de refinamiento de sus instrumentos hermenéuticos puede disuadir de intentar aplicarlo al contexto contemporáneo a quien se aproxime a este modelo con intereses distintos de los puramente historiográficos. Sin embargo, no parece descabellado identificar en el marxismo o en la retórica de la cultura y la identidad, por citar dos ejemplos, algunos rasgos elementales de lo que Pocock, Skinner o Pagden han definido como lenguajes políticos. Como he señalado en páginas anteriores, el «multiculturalismo», más que una ideología políticamente articulada, constituye un repertorio discursivo empleado por movimientos políticos variopintos cuyo denominador común se cifra en atribuir a unos rasgos colectivamente compartidos el origen de unas condiciones estructurales de desventaja social. La retórica de la «cultura», la «identidad», la «diferencia» o los «derechos colectivos» parece así iluminar una nueva sensibilidad con respecto a la manera en que las democracias liberales han considerado tradicionalmente el papel de la heterogeneidad de formas culturales y estilos de vida en el seno de sus estructuras políticas. Al fin y al cabo, como ha apuntado Quentin Skinner, «el signo de que una sociedad ha entrado a tomar posesión consciente de un nuevo concepto es que haya desarrollado el vocabulario correspondiente, un vocabulario que puede ser entonces empleado para resaltar el concepto y discutirlo con consistencia».[4] Por otro lado, el confuso carácter de esta retórica de la cultura ha llevado a obviar el hecho de que, por lo general, los debates en torno al multiculturalismo no suelen aludir tanto a conflictos estrictamente culturales como a pugnas políticas en

4. Q. Skinner: «Language and Social Change», en J. Tully (ed.): *Meaning and Context*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 120.

las que las adscripciones de tipo cultural juegan un papel referencial para la identificación recíproca de los actores en juego. Con todo, las identidades culturales que se suponen en liza distan de ser un dato natural o previo al juego político. Son más bien el resultado de un proceso de construcción social desarrollado al hilo de la movilización de intereses y de la constitución de clientelas y electorados políticos. Nada nuevo hay en ello, puesto que ya el viejo movimiento socialista tuvo que enfrentarse a un arduo debate político e intelectual sobre la relación entre «estructura» y «conciencia» de clase. Por lo demás, el carácter de constructo poco añade o hurta a la legitimidad de las reivindicaciones planteadas. La dinámica política implica la formación de identidades colectivas en la misma medida en que implica la pugna sobre quién obtiene qué, cómo y cuándo. Lo relevante en nuestro contexto radica en que la lucha por cuotas de representación entre actores sociales se desarrolla también en el universo del discurso político. La batalla política no sólo se libra en las instituciones, sino también en el ámbito de las palabras. Cuando actores con distintas identidades colectivas coexisten en el mismo universo de discurso político, sus prácticas y repertorios de significados intentan abrirse paso, a empellones si es preciso, en su competencia por recabar la atención pública y por obtener cuotas de legitimidad.

Evidentemente, la construcción social de las identidades colectivas no se limita al plano discursivo. Estas identidades se forjan asimismo a través del conflicto militante, de acontecimientos decisivos que marcan estrategias de cara al futuro, por el influjo de líderes carismáticos o por la creación de disciplinas que ratifican la identidad grupal. Aun así, todas estas prácticas constituyen un potencial que ha de ser posteriormente capitalizado en términos políticos. La articulación discursiva de semejante potencial por parte de los movimientos políticos de la identidad suele cuajar en la reclamación de «derechos» y en la apelación al poder estatal para hacerlos valer. Son numerosos los autores que han defendido la pertenencia de este tipo de reivindicaciones grupales a la órbita del igualitarismo democrático. En la medida en que la democracia exige la creación de estructuras comunes de acción entre los ciudadanos, se aduce, puede llegarse a la paradójica situación de que grupos enteros de esos mismos ciudadanos tengan que ser tratados desigual-

mente para devenir igualmente autónomos. Ésta ha sido la argumentación tradicionalmente empleada para respaldar las políticas distributivas del Estado social de Derecho y el razonamiento que suele emplearse entre los defensores de lo que podríamos denominar un «multiculturalismo liberal».[5] Salvo desviaciones segregacionistas, los movimientos de la identidad suelen percibirse como valedores de la igualdad colectiva entre grupos sociales en lo referente al estatus, la prosperidad, el derecho a la supervivencia o su emplazamiento en la estratificación social.

En el plano discursivo, pues, el multiculturalismo puede concebirse como un incipiente lenguaje político forjado en torno a la categoría de la «identidad» y dotado de su propio repertorio retórico y terminológico. Este lenguaje ha de coexistir, no sin fricciones, con otros lenguajes políticos contemporáneos a los que achaca una falta de sensibilidad con respecto a la dimensión identitaria que subyace a toda teorización de la comunidad política. Con la excepción del marxismo, las doctrinas políticas occidentales no se han desarrollado conscientemente bajo estrategia política específica. Las ideas que solemos calificar de *liberales* pueden rastrearse con al menos dos siglos de anterioridad a que este término hiciera su aparición y cobrase por primera vez un significado político en el contexto de la España postnapoleónica. Asimismo, los tópicos democráticos de la virtud cívica, la soberanía popular o el mandato imperativo responden a una imaginería *republicana* difícil de adscribir en exclusiva a una ideología política concreta. Otro tanto puede decirse con respecto al conservadurismo o a las ideas políticas de inspiración socialista. Ninguna de estas corrientes doctrinales ha gozado de la codificación canónica, la especialización política y la continuidad teórica e institucional que una tradición en términos estrictos requiere. Ello ha hecho posible, precisamente, que su repertorio terminológico haya terminado por mezclarse en las confusas aguas de la retórica política contemporánea y que uno pueda, por ejemplo, reclamarse al mismo

5. Este punto de vista puede encontrarse, con distintos matices, en autores como J. Raz: *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon, 1994, p. 174, W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon, 1989, p. 165 y D. Held: «Inequalities of Power, Problems of Democracy», en D. Miliband (ed.): *Reinventing the Left*, Cambridge, Polity Press, 1944, pp. 47-59.

tiempo y sin grandes contradicciones como liberal y conservador o como demócrata y socialista.

En línea con las consideraciones anteriores, creo que resulta más fértil abordar estas corrientes intelectuales desde una perspectiva más restrigida: como lenguajes políticos específicamente modernos cuyos términos han modificado su contenido semántico en virtud de los contextos de acción social en que han sido empleados. Si bien la reiteración de estos lenguajes demuestra, por un lado, la relativa inteligibilidad de sus términos a lo largo de la historia moderna, las distintas prácticas políticas alumbradas por sus significados y la sistemática reinterpretación y crítica de sus presupuestos en cada periodo histórico obligan a relativizar, al menos en su formulación fuerte, las tesis que dan por supuesta una transmisión temporalmente ininterrumpida y acumulativa de sus ideas.

Un capítulo aparte merecen los criterios de identificación colectiva sobre los que cada uno de estos lenguajes ha concebido y legitimado las condiciones de pertenencia y participación en la comunidad política. El liberalismo se ha consagrado históricamente como una teoría basada en la división de los poderes del Estado y en la defensa de los derechos individuales. La teoría liberal, sin embargo, no ofrece ninguna información explícita acerca del substrato identitario sobre el que hayan de ejercerse esos mismos poderes. Tanto el sujeto como la comunidad política liberales fueron fundamentalmente concebidos, como enseguida veremos, en torno a la propiedad, los derechos civiles que le son inherentes y su defensa en y por el Estado. Un caso matizadamente distinto es el de la teoría republicana. La virtud cívica del sujeto entregado a la cosa pública para la defensa de su libertad y la de sus semejantes dependía más del ardor cívico del patriota en armas que del celo burgués por la preservación de la propiedad. Por definición, pues, el patriota necesitaba una «patria», si bien ésta fue concebida originalmente por el republicanismo cívico en los términos de una identificación política y una memoria histórica concretas, no de una adscripción etnocultural explícita. El lenguaje de la «identidad» irrumpió más claramente con las concepciones organicistas que alimentaron la reacción conservadora frente a la Revolución francesa. Esta reacción tan sólo se anticipó unas décadas a los inicios del marxismo, una teoría en cuya escatología social

encontraron difícil acomodo las formas de identidad colectiva no vinculadas directamente a las relaciones de producción. Las páginas siguientes están dedicadas precisamente a repasar el registro normativo de cada uno de estos lenguajes políticos con el fin de resaltar los respectivos criterios de reconocimiento colectivo que subyacen a su idea de la comunidad política.

El liberalismo y el lenguaje de los derechos

Como he señalado anteriormente, el liberalismo constituye una doctrina política construida fundamentalmente en torno a la defensa de los derechos individuales. En su órbita intelectual podemos situar también las ideas del consentimiento como fundamento de la dominación legítima, del contrato social como fórmula de compromiso entre intereses particulares y de la división de poderes como mecanismo de prevención frente a la corrupción política. Por encima de ellas, algunos autores han querido identificar la fundamentación política y filosófica del liberalismo en una determinada actitud respecto de la legitimidad de los acuerdos sociales: la convicción de que los aspectos fundamentales de la vida social deben poder contar con un reconocimiento real o hipotético por parte de sus sujetos o, dicho con otras palabras, de que «el orden social debería ser capaz de explicarse a sí mismo ante el tribunal del entendimiento de cada persona».[6]

El liberalismo, no obstante, es algo más que una mera apuesta por el uso público de la razón. Comporta asimismo una noción de igualdad ligada a la capacidad de los individuos para tomar de forma autónoma, consciente y responsable las decisiones que atañen de forma decisiva al desarrollo de sus vidas. Nunca se insistirá lo suficiente en que semejante autonomía no obliga a imaginar un individuo desarraigado que entra o sale a su antojo de los contextos sociales de los que manan necesariamente los significados de su acción. El individuo, liberal o no, vive en un mundo que se encuentra ante sí como dado. La posibilidad de adueñarse de su propia vida, de tomar decisiones y

6. J. Waldron: «Theoretical Foundations of Liberalism», *The Philosophical Quarterly*, vol. 37, n.º 147 (abril 1987), p. 149.

asumir responsabilidades libremente en ese mundo, depende, sin embargo, de un entramado político e institucional que garantice la intransitividad del poder, esto es, que las posiciones de poder en una determinada esfera social no se traduzcan automáticamente en dominación sobre otras esferas. Desde esta perspectiva el liberalismo aparece como un «arte de la separación», en acertada frase de Michael Walzer, pero de una separación de instituciones, prácticas y relaciones sociales, no de individuos.[7] La interacción entre sujetos concebidos como portadores de derechos se presenta así como un problema de equilibrio entre las obligaciones que comporta la pertenencia a un entramado de relaciones sociales y la preservación de una autonomía individual que permita el ejercicio de esos mismos derechos. El liberalismo es también en este sentido una teoría política específicamente moderna, por cuanto refleja y refuerza en los individuos una pluralidad de identificaciones que sólo es posible en el seno de estructuras sociales diferenciadas. En su origen, la libre adquisición y disfrute de la propiedad, las obligaciones para con el soberano y los semejantes, la observancia voluntaria de las prácticas y creencias que conducen a la salvación del alma o el ejercicio de la autoridad patriarcal sobre la familia sólo fueron concebibles en términos de derechos individuales en la medida en que las relaciones de dominación política, económica y social llegaron a cobrar un cierto grado de autonomía funcional.

Bajo la rúbrica del «individualismo posesivo» la crítica de inspiración marxista ha reducido tradicionalmente la primera de estas autonomías, la política, a la esfera de la propiedad en cuanto principio liberal de individuación por excelencia. La articulación del liberalismo como un «lenguaje posesivo» construido sobre la terminología de la «ley» y el «derecho» suele cifrarse en la evolución sufrida por el lenguaje medieval del aristotelismo político hasta asumir los rasgos reconocibles del iusnaturalismo moderno.[8] Para los tomistas en general las sociedades políticas eran constructos basados en la comprensión racional de las potencialidades morales del hombre. La ciencia

---

7. M. Walzer: «Liberalism and the Art of Separation», *Political Theory*, vol. 12, n.º 3 (agosto 1984), pp. 315-330.

8. A. Pagden, *op. cit.*, pp. 4 y ss.

de la política era, por consiguiente, una forma de *episteme* centrada en la interpretación de las leyes naturales inscritas por Dios en el alma humana. Su objetivo era así esencialmente metahistórico y perseguía determinar unos primeros principios racionales y universalmente aceptados cuyo conocimiento sólo resultaba posible a partir de los intereses humanos manifiestos en el orden social.

En su reconstrucción de la particular evolución del lenguaje del aristotelismo político hacia el del derecho natural, Richard Tuck ha señalado la existencia de una diferencia fundamental en ambos tanto en la forma como en la intención misma de la teorización política.[9] Mientras que la finalidad principal de los escolásticos era elaborar una versión cristianizada de las virtudes morales aristotélicas con las que brindar un respaldo al orden tradicional, los filósofos iusnaturalistas del XVII intentaron ofrecer una respuesta al escepticismo moral de los teóricos del derecho positivo y su constatación de la diversidad de prácticas y creencias apreciables en el mundo. El olvido de esta particular intención antiescéptica en los orígenes del iusnaturalismo habría llevado a las historias convencionales de la filosofía escritas a partir del siglo XVIII a ignorar su carácter innovador y a considerarlo como una mera prolongación del aristotelismo político medieval. La dimensión específicamente moderna del iusnaturalismo sería también difícilmente concebible sin tener en cuenta la formación humanista de autores como Grocio o Hobbes y su claro contraste con la de teóricos escolásticos como Suárez.[10] Esta afinidad humanista se manifestaría en rasgos tales como el énfasis en la distinción entre estado de naturaleza y sociedad civil, la creencia en la relatividad social de las costumbres y la defensa de un matizado pluralismo frente al dogmatismo de sus críticos católicos y calvinistas. La principal dificultad para percibir esta afinidad reside, sin embargo, en que los humanistas fueron por definición ajenos a la terminología del derecho natural.

En cualquier caso, autores como Grocio, Hobbes o Pufendorf, aun rechazando la concepción aristotélica de la política

---

9. R. Tuck: «The "Modern" Theory of Natural Law», en A. Pagden, *op. cit.*, pp. 99-122.

10. *Ibíd.*, p. 116.

como un sistema deductivo, intentaron restaurar la idea de que el estudio de las acciones humanas podía ser en algún modo «científico» si se partía del reconocimiento de las leyes funcionalmente necesarias para la existencia social. Tal reconocimiento sólo sería posible a través de una descripción sociológica de las pautas de comportamiento racional de los individuos. Tales pautas, elevadas al rango de leyes naturales, se resumirían básicamente en dos: el derecho a la auto-preservación y la prohibición del daño infligido arbitrariamente. En su obra *De iure belli ac pacis* Grocio añadiría a este binomio otras dos leyes morales universales: el derecho de los individuos a adquirir y retener para sí las cosas necesarias para su vida y la consecuente prohibición de arrebatarles a otros sus posesiones. Existen divergencias apreciables entre los distintos autores a la hora de fundamentar la naturaleza *moral* de estas leyes o de interpretar el sistema del derecho natural en su conjunto. Por encima de ellas, sin embargo, lo importante es el persistente intento por integrar las leyes de la naturaleza en un sistema normativo basado sobre el principio de la autopreservación.

El giro teórico dado por el iusnaturalismo en su intento de fundar una ciencia moral universal partiendo de una ética mínima presentaba una serie de nuevos problemas, ya que la ley natural era incapaz de garantizar por sí sola la integración social. Imaginados los individuos como naturalmente autónomos y potencialmente hostiles, el tránsito desde el estado de naturaleza a la sociedad constituida sólo resultaba concebible a partir de un pacto respaldado por la acción disuasoria de un agente externo: el soberano monopolizador de la violencia. Mediante el contrato social los individuos habrían intercambiado su libertad original por la protección y la seguridad que sólo un orden social soberano es capaz de proporcionar. La historia convencional del liberalismo ha presentado tradicionalmente los derechos individuales como precondición y causa efectiva de tal soberanía. Ésta se presentaría así como un producto de los mismos derechos cuya existencia estaría destinada a proteger. Semejante *síntesis liberal* ha sido criticada por definir al individuo exclusivamente como portador de derechos y propietario, no en cuanto *persona*, abortando así de antemano toda posibilidad ulterior de elaborar una teoría de la soberanía a partir de la personalidad política de sujetos capacitados para el autogobier-

no.[11] A partir de estos supuestos, la libertad liberal habría de ser necesariamente una «libertad negativa», en la conocida calificación de Isaiah Berlin,[12] esto es, un ámbito para la acción del sujeto protegido de interferencias externas. La *libertas* consagrada en el derecho civil le garantizaba al ciudadano la libre posesión, transmisión y administración de las cosas, pero no le otorgaba participación alguna en el *imperium* o *auctoritas* del príncipe o magistrado que administraba la ley. La ley mostraba, pues, un doble rostro, ya que encarnaba por igual el derecho del súbdito y la autoridad del príncipe.

Reducir exclusivamente los contornos del lenguaje liberal y su correspondiente arquitectura política a los del iusnaturalismo supondría, sin embargo, obstinarse más allá de lo razonable en el cliché del «individualismo posesivo». Con esta etiqueta se ha intentado adelgazar los términos morales del liberalismo para presentarlo como una argumentación meramente utilitarista y normativamente vacua. Lo cierto es que esta imagen ni siquiera hace justicia al iusnaturalismo. En la misma línea de Richard Tuck, Knud Haakonssen ha insistido en la rica complejidad de las teorías del derecho natural que antecedieron al liberalismo:

> Durante demasiado tiempo se ha concebido el liberalismo como un legado de las ideas de John Locke sobre el derecho natural, inadecuado para servir al bien común por su énfasis en el individuo y su preocupación por el derecho de propiedad. Cada vez parece más claro que esta caracterización del liberalismo no hace justicia a John Locke. La tradición del derecho natural fue un cuerpo de pensamiento mucho más rico, complejo e influyente de lo que habitualmente se ha pensado. Este abigarrado cuerpo teórico, profundamente influido por las corrientes teológicas de su tiempo, fue al mismo tiempo el producto de la búsqueda de una base supraconfesional para la moral y la política y una respuesta a los ataques contra la noción de que existen fundamentos universalmente válidos para ambas. Su esquema incluía elementos prescriptivos y descriptivos, y sirvió como una

---

11. Una crítica clásica en este sentido es la de C.B. MacPherson: *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

12. I. Berlin: *Four Essays on Liberty*, Londres - Nueva York, Oxford University Press, 1969.

especie de protociencia social para los eruditos de la primera modernidad europea».[13]

Por lo demás, al margen de su origen iusnaturalista, la teoría liberal inglesa posterior al siglo XVII centró su interés en el problema de la corrupción generada en y a través del orden político. La corrupción, sin embargo, no era ya una cuestión analizable en términos de derecho, ni siquiera del derecho de resistencia, sino desde el horizonte de la *virtud*. Aun cuando desde el paradigma iusnaturalista llegase a concebirse la idea de un cuerpo social republicano, la finalidad de su soberanía no era otra que la de transferir los derechos generados en el estado de naturaleza. Desde estas premisas, identificar el origen de la soberanía con el pueblo equivalía a investir al *populus* con *dominium*, *ius* e *imperium*, algo muy distinto a la pretensión republicana de imprimir la *virtus* en cada una de estas categorías.[14]

La hegemonía de las clases comerciales en la Inglaterra postrevolucionaria abriría un ciclo cualitativa y terminológicamente distinto en el lenguaje liberal: el de las «costumbres» y el «mercado». En este lenguaje la propiedad seguiría ocupando un lugar central, pero lo haría ahora como garante de la virtud: la autonomía conferida por la propiedad debía alejar al ciudadano de la tentación de emplear el poder político para la defensa de sus intereses particulares. Resultaba, sin embargo, difícil imaginar inmunes a la corrupción a unos sujetos inscritos en un mundo guiado por las relaciones de intercambio. El lenguaje de la virtud parecía, pues, irreductible al lenguaje de los derechos, a menos que la virtud se entendiese de alguna forma vinculada al ejercicio del derecho sobre las cosas. Éste es el sentido con que puede interpretarse la ubicación liberal de las relaciones mercantiles en el seno de una «sociedad civil» cualitativa y funcionalmente diferenciada de la sociedad política. La división del trabajo vino a ser considerada por el nuevo liberalismo comercial como el estadio más avanzado en la evolución de esa sociedad civil, por cuanto permitía el enriquecimiento de la persona-

13. J. Lacey y K. Haakonssen (eds.): *A Culture of Rights: the Bill of Rights in Philosophy, Politics and Law (1791-1991)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 9.

14. Sobre la inconmensurabilidad de las terminologías de la virtud y de los derechos, véase J.G.A. Pocock: *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 41 y ss.

lidad y el refinamiento de las costumbres. Las nuevas doctrinas liberales pudieron proclamar así el carácter benéfico tanto del comercio como de la diversificación social y profesional que lo sustentaban. De ahí también su recomendación típica de aplacar las pasiones políticas mediante el cultivo de los intereses.[15] La Ilustración escocesa reelaboraría finalmente esta convicción apelando a la idea del libre mercado como mecanismo autorregulativo cuyas fuerzas parecían transformar la persecución de los intereses individuales en beneficios colectivos. Por lo demás, este proceso de diferenciación social mostraba su correlato en la autonomía cobrada por las esferas de la privacidad doméstica y de la sociedad política, fuentes respectivas de unos derechos y obligaciones que convergían en el sujeto liberal en cuanto padre de familia, propietario y ciudadano.

La combinación de Estado fuerte y mercado libre, con sus consiguientes estructuras de dominación, ha configurado la realidad histórica del liberalismo y concentrado buena parte de las críticas dirigidas contra él desde la izquierda. Como en su momento denunció el marxismo y, más recientemente, la teoría feminista, cada una de estas esferas presuponía un contrato previo mediante el cual determinadas categorías de sujetos resultaban sistemáticamente marginadas de la estructura política liberal. La autonomía del padre de familia se sustentaba sobre un contrato sexual que hacía de la esposa un ser jurídica y económicamente dependiente, a la vez que descargaba sobre ella las responsabilidades de la gestión doméstica y de la reproducción familiar. Por otro lado, la autonomía del propietario se apoyaba en un contrato laboral con el que se adquiría trabajo vivo para la extracción de plusvalía en un ciclo interminable que perpetuaba la condición dependiente del trabajador.

En el contexto de los intereses que animan este trabajo, lo más relevante de los supuestos hasta aquí analizados reside en que la determinación de los derechos civiles y políticos vinculados a la propiedad como principio liberal de individuación no denotaba adscripción cultural alguna. La cooperación social podía perfectamente explicarse aludiendo a sujetos moral y ma-

---

15. Cfr. A.O. Hirschmann: *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977 y P. Rosanvallon: *Le libéralisme économique*, París, Ed. du Seuil, 1979, pp. 34-62.

terialmente autónomos que maximizaban sus utilidades mediante el libre intercambio, el respeto mutuo y la obediencia a unas mínimas reglas de juego. Sin embargo, el anonimato del sujeto contractual había sido puesto ya a prueba por el choque civilizatorio y las inmensas posibilidades de rapiña abiertas por el descubrimiento del Nuevo Mundo. La desposesión de los indígenas americanos y su sometimiento a la dominación europea exigía alguna justificación desde el ámbito del derecho natural, pues finalmente se vino a reconocer que la legitimidad de la conquista de las Indias era un asunto que no atañía al derecho romano ni a la jurisdicción papal, sino a las leyes de la naturaleza. El tomismo español de la Escuela de Salamanca alcanzó precisamente su mayor brillantez aplicándose a esta tarea.[16]

La concepción de la propiedad en el lenguaje tomista venía a corresponderse con la idea del *dominium rerum*, un derecho natural que no decaía con el tránsito a la sociedad civil. Para los escolásticos, sin embargo, el *dominium* era cualitativamente distinto de la mera posesión y usufructo de una cosa. Incumbía no sólo a las pertenencias privadas del individuo, sino a las propias acciones y libertades. El dominio implicaba, además, la capacidad de alienar, dar, vender o desatender una cosa. Por consiguiente, la conquista de América sólo podía legitimarse si se demostraba que los nativos habían perido su *dominium*, o al menos el derecho a ejercerlo, por sus propias acciones. Atendiendo a los argumentos expuestos por Francisco de Vitoria en su *De indis recenter inventis* (1537), esta circunstancia sólo podía obedecer a tres razones: que los indios estuviesen en pecado, su condición de infieles o porque su naturaleza fuese distinta de la del género humano. Como ha señalado Pagden, la argumentación de Vitoria estaba condicionada de antemano por la necesidad de refutar la tesis luterana y calvinista, íntimamente ligada al derecho de resistencia, de que tanto los derechos naturales como la autoridad soberana eran fruto de la gracia y no de la ley divina. Negarles a los indios el *dominium* civil por estar

16. Para una introducción a este tema desde la perspectiva de los lenguajes políticos, véase A. Pagden: «Dispossessing the Barbarian: the Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians», en ídem, *op. cit.*, pp. 79-98.

en pecado mortal equivalía, pues, a aproximarse peligrosamente a la posición protestante.

Una estrategia distinta fue la empleada por autores como John Major o Juan Ginés de Sepúlveda, quienes quisieron ver en los indios la materialización de la teoría aristotélica de la *esclavitud natural*, condición propia de los seres incapaces de raciocinio moral. Los argumentos de Sepúlveda, capellán del rey y cronista oficial de la corte, fueron expuestos en su obra *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Estos argumentos se expresaban, sin embargo, en el lenguaje de la jurisprudencia humanista, no del derecho natural. En este lenguaje las relaciones de propiedad eran concebidas como fruto de la sociedad civil, un estadio que se negaba en los indios americanos con anterioridad a la arribada de los españoles, tal y como demostraría el supuesto carácter «antinatural» de sus leyes e instituciones. Para Vitoria, por el contrario, la barbarie de las costumbres indígenas era atribuible a la pobreza de su condición cultural. Aun así, las sociedades indígenas le parecían cumplir los requisitos elementales de la vida civil, una vida inaccesible por definición a los sujetos irracionales. La condición de los indios se le antojaba por ello más próxima a la de los niños, cuya incapacidad para ejercer con plenitud sus derechos obedece al carácter temporalmente inmaduro de su racionalidad. La Corona de Castilla podía reclamar así con toda justicia la tutela sobre los indios y sus tierras hasta que éstos alcanzasen pleno uso de razón, pero de ahí no se derivaba *dominium* alguno para la Corona. La legitimidad de la presencia española en América descansaba más bien en el *ius gentium*, esto es, en las normas constituidas por la *razón natural* de los hombres, entre las que se incluía el derecho a navegar, comerciar y predicar la religión. Aun siendo los más influyentes, los argumentos de Vitoria no fueron los únicos en dirimir la legitimidad de la dominación española en América. En décadas posteriores, discípulos suyos como Melchor Cano y Juan de la Peña reescribieron y reinterpretaron sus ideas desde distintos puntos de vista, si bien defendiendo siempre el *dominium rerum* de los indígenas. Dado que esta defensa partía de la identificación del *dominium* con la condición racional humana, por equivocadas que fuesen las costumbres indias ningún error podía avalar la enajenación de sus derechos de propiedad.

El debate sobre los derechos de los indígenas perdió fuerza con el paso del tiempo, la consolidación de la conquista y las cambiantes necesidades legitimatorias de la Corona española, más atribulada por los conflictos europeos que por la situación de sus colonias de ultramar. En última instancia, las connotaciones metafísicas del derecho natural terminaron por ceder ante la mayor urgencia práctica de determinar los derechos positivos amparados en América por la Corona. Sería interesante analizar los puntos de contacto entre los esfuerzos intelectuales del tomismo español por poner coto a la expoliación de los nativos americanos y la legitimación de la conquista realizada en el ámbito del iusnaturalismo anglosajón.[17] Podríamos encontrar así una sanción de la desposesión indígena expresada en una terminología «posesiva» que anticipaba la posterior evolución «comercial» del liberalismo ilustrado. En la medida en que el origen de la propiedad se cifraba en la enajenación de las cosas de su estado primigenio, las comunidades que subsistían de la obtención directa de los productos de la naturaleza se situaban en el escalafón más bajo de la historia de la sociedad civil. Así es como la teoría lockeana sobre la apropiación de la tierra a través del trabajo sirvió para atribuir a los grupos indígenas de recolectores y cazadores la mera *ocupación* del territorio en que vivían, no su *posesión* efectiva, que correspondería a un estadio más avanzado de la evolución de las relaciones civiles. La investigación de estas conexiones intelectuales excede, sin embargo, los limitados objetivos de este trabajo, para los que resulta mucho más relevante destacar cómo la polémica del Nuevo Mundo puso de manifiesto el precario anonimato cultural del sujeto contractual precursor de la noción liberal del individuo. Independientemente de las posiciones defendidas por cada bando en esta polémica, la «bárbara» condición de los indígenas, sus leyes e instituciones había dado pie por primera vez a cuestionar en términos explícitamente culturales los derechos tradicionalmente reconocidos a los individuos por el iusnaturalismo. La original intención antiescéptica de éste, su crítica del relativismo cultural, por expresarlo en una terminología contemporá-

17. Este ámbito ha sido parcialmente explorado por James Tully: «Aboriginal Property and Western Theory», en E.F. Paul, F.D. Miller y J. Paul (eds.): *Property Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 149-198.

nea, ofreció así una vía indirecta para que llegase a tematizarse el trasfondo cultural de unos sujetos concebidos, bajo cualquier otro aspecto, en categorías puramente contractuales.

El republicanismo y el lenguaje de la virtud

La relación entre los derechos naturales de los individuos y la soberanía política se planteaba en el ámbito del iusnaturalismo como un problema de condicionamientos recíprocos. La legitimidad de la soberanía resultaba tan inconcebible sin el presupuesto de los derechos individuales como éstos contingentes sin la garantía externa del soberano. La posibilidad del contrato social tenía como condición, sin embargo, la incapacidad de reivindicar esos mismos derechos *en contra* de su garante. Esta argumentación jurídica sobre la sociedad constituida ignoraba por completo la dimensión del autogobierno como componente de la libertad individual. Para un autor como Hobbes, la libertad del ciudadano dependía de las obligaciones contraídas en el momento de su sumisión al soberano y tenía su límite máximo en el derecho de defensa ante la agresión. Se trataba en esencia de la libertad para comprar y vender, cerrar contratos y mantener el control del entorno doméstico sin injerencias externas. La idea de que los seres humanos poseen una potencialidad cívica cuyo desarrollo depende de la acción de gobernar y ser gobernados pertenece a un universo conceptual y terminológico ajeno al liberal: el del republicanismo clásico, también denominado *humanismo cívico*.[18] Su postulado más elemental entendía la soberanía no como un *momento* fijado de una vez y para siempre por un pacto pretérito, sino como un *proceso* que se alimenta de la participación política de quienes se someten a ella. Más allá de este problema de diseño institucional latía toda una teo-

---

18. El término *humanismo cívico* fue acuñado originalmente por Hans Baron. Su tesis central mantiene que el redescubrimiento de la ciudadanía y del particular sentido de la historia asociado a ella cuajó en un lenguaje político gestado en la Florencia de finales del siglo XIV. El peligro de que la ciudad cayese bajo la hegemonía del duque de Milán habría movido a los humanistas florentinos a reactivar su autopercepción republicana y a defender los valores cívicos y participativos de la *vita activa* frente a la amenaza aristocrática. Véase H. Baron: *The Crisis in the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1955 y *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

ría sobre la motivación para la acción política: la de que, como diría Tocqueville con el tiempo, «el único medio para interesar a los hombres en la suerte de su patria es el de hacerlos partícipes de su gobierno».[19] Esta teoría de la motivación política vino a expresarse típicamente en el lenguaje de la *virtud*, un término que posee una larga historia y ha sido empleado con una gran variedad de significados:

> La *virtud* podía usarse como sinónimo de «naturaleza», «esencia» o «característica esencial»; podía asumir el significado romano-maquiaveliano de una capacidad para actuar frente a la *fortuna*; podía significar poco más que la propensión a practicar un determinado código ético entre varios. De la forma en que se desarrolló en el vocabulario republicano parece haber comportado énfasis diversos. Podía significar la devoción por el bien público, la práctica —o las precondiciones de la práctica— de las relaciones de igualdad entre ciudadanos implicados en el gobierno y el autogobierno. Por último, y puesto que la ciudadanía se encontraba por encima de cualquier forma de acción y de práctica de la vida activa, podía significar aquella cualidad del gobierno activo —practicada en las repúblicas por ciudadanos iguales entre sí y dedicados al bien público— enfrentado a la *fortuna* y que fue conocida por los italianos del Renacimiento como *virtú*, si bien, como mostraría Maquiavelo, ésta comportaba la práctica de un código de valores no necesariamente idénticos a las virtudes de un cristiano.[20]

Aunque la influencia del pensamiento político griego, aristotélico en concreto, es apreciable en el lenguaje del republicanismo clásico, sus fuentes manan más directamente de los moralistas e historiadores romanos, en especial de Livio, Séneca, Salustio y Cicerón. La principal preocupación humanista concernía a la *práctica* de la política, un interés que la alejaba del repertorio terminológico del tomismo y del iusnaturalismo. En este sentido, los patrones «posesivos» de la justicia distributiva resultaban manifiestamente inadecuados para una noción de la

---

19. A. Tocqueville: *La democracia en América*, vol. 1, Madrid, Aguilar, 1988, p. 233. Tocqueville suele ser incluido en la nómina de autores liberales del siglo XIX. Con ser válida esta inclusión, no es menos cierto que sus reflexiones sobre los presupuestos participativos de la sociedad civil lo aproximaron notablemente al lenguaje del republicanismo cívico.

20. J.G.A. Pocock: *Virtue, Commerce and History*, *op. cit.*, p. 41.

igualdad vinculada al proceso de gobernar y ser gobernado. La distribución de la participación política en la cosa pública se entendía conforme a una especialización de las necesidades sociales. Distintas posiciones en la sociedad comportaban, ciertamente, proporciones distintas de participación política, pero por encima de ello el republicanismo exigía el reconocimiento de una igual personalidad pública para todos los ciudadanos. La república resolvía así el dilema de la libertad y de la autoridad en la constitución del orden político haciendo a cada ciudadano partícipe de la autoridad que lo gobernaba. Como señaló Rousseau en un momento posterior de la teoría republicana, no existe mayor libertad que la de obligarse por las leyes que uno mismo autónomamente se ha dado. En la medida también en que el sujeto republicano se formaba para tomar parte en la ciudadanía, resultaba posible afirmar que ésta constituía su auténtica naturaleza o «virtud». El lenguaje republicano se alejaba así, tanto en su vocabulario como en sus presupuestos, del paradigma «posesivo» liberal. En primer lugar, porque la virtud era concebida como un *telos*, ajena en sí, aunque no en los medios para alcanzarla, a criterios distributivos. En segundo lugar, porque no depositaba en una soberanía extra-cívica la garantía de la libertad y de los intereses individuales, sino en su defensa mediante la *vita activa* de los ciudadanos de la república.

Desde Maquiavelo en adelante la definición de la república vino a asumir el significado de una constitución política cuya autoridad, ejercida *sub leges* y *per leges*, tenía como objeto la defensa del bien común. La idea republicana de la libertad se inscribía en el debate humanista sobre lo que fuera un «Estado libre» y las ventajas que reportaba pertenecer al mismo. La respuesta apuntaba invariablemente a la grandeza cívica y a la riqueza de sus miembros, pero no menos a la libertad personal disfrutada por sus ciudadanos, en claro contraste con la dependencia personal y la servidumbre inherentes a los regímenes señoriales. La constitución de un «cuerpo político» libre era el único medio con el que una comunidad podía alcanzar la grandeza y garantizar a un mismo tiempo la libertad individual de sus ciudadanos.[21] En una república adecuadamente constituida

21. Sobre la posición de esta teoría de la libertad entre las nociones *positiva* y *negativa* de la misma, véase Q. Skinner: «The Republican Ideal of Political Liberty», en

los intereses públicos y privados no competían entre sí: debían ser idénticos.

Según la tesis clásica de Pocock, este lenguaje cívico se habría propagado a través de un peculiar «ciclo atlántico» desde el Renacimiento italiano hasta las revoluciones inglesa y americana. No obstante, también puede apreciarse su influencia en el republicanismo francés gracias a la figura de Rousseau.[22] El pensador ginebrino se sirvió precisamente de los instrumentos del iusnaturalismo para construir un armazón argumentativo republicano. Los tópicos de la participación política y de la prevención de la tiranía a través del imperio de la ley permiten vislumbrar en su obra un punto parcial de confluencia entre los lenguajes liberal y cívico. Sin embargo, la tarea del buen gobierno no consistía para Rousseau, como para los liberales del siglo XVIII, en la supresión de las pasiones y los intereses individuales, sino en el encauzamiento de ambos hacia el bien común. La virtud política era una pasión y, como tal, no podía ser sometida a la mecánica liberal del cálculo, sino impresa en el corazón de los hombres como sentimiento de identificación con una comunidad política, esto es, como patriotismo. Más que del cómputo de intereses, este tipo de comunidad sería el resultado de hábitos y costumbres compartidos a lo largo del tiempo. Es justamente aquí donde el lenguaje contractual cede el paso al lenguaje republicano de la identidad colectiva. A la hora de confrontar ambos tipos de discurso en Rousseau es preciso recordar, no obstante, que el postulado liberal de que fuesen las leyes, y no los hombres, quienes gobernasen no aludía tanto al origen de la soberanía como a los rasgos estructurales que deben conformar las leyes emanadas del poder soberano. Expresado con una terminología más moderna, la idea liberal del Estado de Derecho constituye un *postulado procedimental*, el de la generalidad de la ley y la separación de los poderes, mientras

---

G. Bock *et al.* (eds.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 293-309.

22. Véase J.G.A. Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 1975. Sobre el lugar de Rousseau en la teoría republicana, véase M. Viroli: «The Concept of *ordre* and the Language of Classical Republicanism in Jean-Jacques Rousseau», en A. Pagden *op. cit.*, pp. 159-178 y C. Blum: *Rousseau and the Republic of Virtue: the Language of Politics in the French Revolution*, Ithaca - Londres, Cornell University Press, 1986.

que la concepción republicana del Estado alude a un *postulado fundacional*: la formulación de la voluntad política soberana como expresión de un bien común cincelado por la virtud cívica. Aun así, en términos normativos, como ha recordado Habermas, no existe Estado constitucional sin democracia, ya que el principio de la soberanía popular reclama unos derechos fundamentales sin los cuales no puede haber derecho legítimo.[23]

Los regímenes nacidos de las revoluciones americana y francesa, a los que se suele atribuir un respectivo sesgo liberal y republicano, coincidieron en justificar su existencia en términos exclusivamente políticos. De sus ciudadanos se esperaba patriotismo, esto es, lealtad hacia el Estado, no identificación con contenido etnocultural alguno. Los requisitos para el acceso a la ciudadanía fueron por ello originalmente muy flexibles. En la Francia revolucionaria se llegó a reconocer como ciudadano a todo aquél que hubiera residido durante un determinado periodo de tiempo en el país o hubiese establecido lazos familiares con un ciudadano francés.[24] En el caso norteamericano la nación se proclamaba abierta a quienes deseasen acudir a poblar el territorio y tan sólo se esperaba de ellos un compromiso ideológico con las ideas abstractas de la igualdad, la libertad y el republicanismo.[25]

Todo esto cambió rápidamente con el proceso de construcción de los Estados nacionales. Las sociedades surgidas tras las revoluciones democráticas del siglo XVIII no podían ya justificarse como un mero agregado de propietarios individuales. La creación de cohesión social, una función asignada por el primer liberalismo al monopolio estatal de la violencia, precisaba de

---

23. J. Habermas: «Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat», en *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M., Fischer, 1993, p. 242.

24. Baste recordar el enunciado de la Constitución jacobina al respecto: «Todo hombre nacido y domiciliado en Francia, mayor de veintiún años cumplidos; todo extranjero mayor de veintiún años cumplidos que, domiciliado en Francia desde hace un año, vive aquí de su trabajo, o adquiere una propiedad, o se casa con una francesa, o adopta un niño, o alimenta a un viejo; en resumen: todo extranjero que el cuerpo legislativo piense que ha merecido bien de la humanidad, está en posesión de los derechos de ciudadano francés». Acta Constitucional de 1793, art. 4., reimpresa en A. Martínez Arancón (comp.): *La Revolución francesa en sus textos*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 30.

25. Cfr. R. Brubaker: *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press, 1992 y M. Walzer: *What it Means to be an American*, Nueva York, Marsilio, 1992.

una identidad unificadora que permitiese la persecución de objetivos colectivos entre individuos formalmente iguales. Expresado con términos que nos son familiares, la libertad y la igualdad necesitaban ahora de la fraternidad. La *nación* sería concebida desde este momento como la principal fuente de solidaridad y de lealtad políticas, dotándose para ello de los instrumentos burocráticos, militares, culturales y simbólicos necesarios: instrucción y administración públicas, fiestas nacionales, ejército popular, etc. El lenguaje de los derechos individuales se vio así complementado políticamente por el lenguaje republicano de la ciudadanía y de la virtud cívica en la búsqueda de un sentimiento de identidad común. Las nuevas sociedades nacionales articularon en torno a la ciudadanía toda una gama de derechos civiles, políticos y económicos. La ciudadanía representaba, en definitiva, una abstracción universalizadora que equiparaba públicamente a los individuos prescindiendo de su igualdad en la esfera privada. Lo cierto era, sin embargo, que los sujetos de la república eran ciudadanos, esto es, individuos con una vocación pública, pero también burgueses, sujetos con intereses particulares. Esta contraposición entre interés general e interés privado sirvió precisamente de cuña para la demoledora crítica marxista contra la democracia liberal.

El marxismo y el lenguaje de la producción

Marx denunció abiertamente en *La cuestión judía* el carácter ficticio de la emancipación política del ciudadano en la medida en que no implicase la emancipación humana en general. Una auténtica emancipación debía trascender las formas políticas e incidir sobre las relaciones materiales de producción que las subyacen. Lo contrario equivalía a reivindicar una liberación puramente alegórica que dividía al ser humano en individuo egoísta y persona moral, aislándolo así de su «ser genérico».[26] Por lo demás, las determinaciones culturales de la acción y de la organización política se tornaban en el marxismo tan poco visibles como en los lenguajes liberal y republicano, ya que toda

26. K. Marx: «Zur Judenfrage», en K. Marx y A. Ruge (eds.): *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Leipzig, Verlag Philipp Reclam, 1981, pp. 266-291.

su escatología social se resumía en la eliminación de las alienaciones del ámbito de la producción. No en vano sus ambiciones teóricas han tenido que enfrentarse tradicionalmente con la acusación de pecar de un reduccionismo economicista ignorante del papel jugado por los elementos jurídicos, políticos y culturales en los procesos de cambio social. Un rasgo característico del marxismo ha sido precisamente su tendencia a acoplar categorías estructurales y formas de acción social. En consecuencia, las identidades colectivas tomadas en consideración han sido fundamentalmente aquéllas generadas por las relaciones de propiedad de los medios de producción. De ahí también su secular dificultad para transformar la crítica de la economía política en una ciencia de la revolución, esto es, para traducir las categorías de las relaciones de producción en una teoría de la acción política estratégicamente planificable. Desde estas premisas, las identidades colectivas ajenas a la esfera social de la producción difícilmente podían llegar a ser consideradas por sí mismas, cuando no eran directamente denigradas en tanto que formas «ideológicas», esto es, enmascaradoras de privilegios e intereses particulares.

Como veremos más adelante, el problema de las identidades colectivas en el marxismo ofrece un perfil más fecundo si se abandona su dimensión filosófico-social y se lo considera en su contexto histórico como movimiento político. Esta diferenciación, sin embargo, es particularmente difícil en el caso que nos ocupa, pues no en vano el marxismo ha pretendido ser a la vez fuerza del cambio social y «ciencia» de ese cambio, teoría de la historia e historia de su propia teoría. La tensión irresoluble entre sus ambiciones crítica y cognoscitiva dio pie en su momento a que se especulase sobre sus dos supuestas «almas», científica una y revolucionaria la otra, o sobre la existencia incluso de dos marxismos distintos.[27] Bobbio ha querido ver en el primado de la estrategia frente a la teorización la causa fundamental de la ausencia en el marxismo de una consideración autónoma de las relaciones políticas.[28] En el curso de su desa-

---

27. Cfr. L. Colletti: *El marxismo y el derrumbe del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1986 y A. Gouldner: *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza, 1983.

28. N. Bobbio: «¿Existe una doctrina marxista del Estado?», *Sistema*, n.º 16 (enero 1977), pp. 27-47.

rrollo histórico como movimiento socio-político, éste se habría mostrado más como una estrategia de asalto al poder del Estado burgués que como una teoría sobre la condición política del mismo. Esta vocación revolucionaria, junto con la naturaleza ontológica de las categorías que cimentan su filosofía materialista de la historia, no es ajena a su acusado historicismo teleológico y mecanicista. Con la escueta fórmula de las «relaciones de producción» las dimensiones jurídicas, políticas y culturales adscritas a las estructuras de propiedad fueron supeditadas a la evolución de las formas de organización social dirigidas a la dominación de la naturaleza. Aun cuando esta ecuación gozó en la obra de Marx de un sentido más enfático que determinante, cuestión harto demostrada por los críticos posteriores del marxismo vulgar, no por ello dejaba de reflejarse en sus términos una reducción de las relaciones sociales a la triada de macroconceptos constitutivos de su filosofía de la historia: el *trabajo social* como fundamento ontológico del mantenimiento y reproducción de la especie, la *lucha de clases* en cuanto agente dinámico de la historia y los *modos de producción* como cristalización del entramado político e institucional de cada época. Ciertamente, la noción de «marxismo» aquí manejada, la misma que Bobbio critica, alude al estereotipo elaborado por la Segunda Internacional y no hace justicia a planteamientos divergentes como los de Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg o algunos austromarxistas. Aun más, como Colletti ha señalado, la propia noción de «marxismo de la Segunda Internacional» es ambigua.[29] El uso restringido de este término se corresponde con el pensamiento de Kautsky y Plejanov, elaboradores de un marxismo que tomó sus respectivos referentes filosóficos de Darwin y Spinoza, si bien muchos de sus elementos estaban ya presentes en las últimas obras de Engels y fueron heredados por el marxismo de la Tercera Internacional.

Varios autores de la llamada Escuela de Frankfurt han destacado la continuidad interna que la preeminencia ontológica de la categoría del «trabajo» proporciona a la obra de Marx.[30]

---

29. L. Colletti: «The Marxism of the Second International», *Telos*, n.º 8 (verano 1971), pp. 84-91.

30. Cfr. A. Honneth: «Arbeit und Instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie», en U. Jaeggi y A. Honneth (eds.): *Theorien des Historischen Materialismus*, vol. 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 185-233; J. Haber-

No obstante, la noción ontológico-social del trabajo desarrollada en los *Manuscritos económico-filosóficos* no coincide exactamente con la acepción económica del mismo presente en su análisis maduro del capital. La primera noción incluía todavía toda una serie de objetivaciones y potencialidades humanas imbricadas en las diversas formas de actividad física e intelectual. Sus reflexiones de juventud al respecto constituían por ello una auténtica filosofía de la praxis en su sentido más amplio: una teoría del trabajo como actividad material mediante la que los seres humanos transforman la naturaleza a la vez que se autoconstituyen genéricamente. Por el contrario, el concepto de trabajo manejado en *El Capital* aludía fundamentalmente a su dimensión en cuanto fuente de valor, categoría sobre la que Marx construyó su crítica de la economía política. En cualquier caso, la privilegiación categorial del trabajo constituye la piedra angular de todo el *opus* marxiano. Tal privilegiación se articula funcionalmente en tres niveles. Sociológicamente, en cuanto cooperación colectiva para la dominación de la naturaleza, el trabajo constituye el medio para la reproducción genérica de la vida humana y proporciona las claves estructurales de la organización social. Cognoscitivamente, además, según proclaman las conocidas tesis sobre Feuerbach, el trabajo representa el verdadero contexto para comprender la realidad social como *sinnliche menschliche Tätigkeit*, como praxis, y derivar de paso los criterios para una crítica materialista de la ciencia. Normativamente, por último, el propio proceso social del trabajo asume en su evolución histórica una función constitutiva de la conciencia de los sujetos sobre las posibilidades de transformación política de sus relaciones sociales. Tanto es así que el horizonte normativo marxiano viene marcado por las expectativas de una forma emancipada de producción social. Como Wellmer ha señalado, la perspectiva utópica del marxismo es, en su esencia, una interpretación transpolítica de la idea de democracia: alude a un proceso de vida colectiva cuya armonía y unidad surgen espontáneamente de la interacción social de los individuos en

---

mas: «Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen», en ídem, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp. 9-48 y A. Wellmer: «Kommunikation und Emanzipation», en U. Jaeggi y A. Honneth, *op. cit.*, pp. 465-500.

cuanto productores libres. En definitiva, la emancipación del trabajo alienado no sólo aportaba una solución de continuidad al hiato apreciable entre los escritos marxianos de juventud y los análisis de madurez sobre el capital. En téminos políticos, la liberación del proletariado, esto es, del trabajo alienado por el capital, significaba también la liberación de la humanidad, pues posibilitaría la auténtica autoobjetivación de las «potencialidades esenciales» del hombre.

Más allá de la inadecuación del lenguaje marxista de la producción para aprehender la dimensión cultural en que se inscriben las identidades colectivas, es en los análisis de los movimientos de emancipación nacional y su relación con el movimiento obrero donde puede rastrearse su posición frente a los conflictos ligados a la etnicidad. Tanto Marx como Engels fueron conscientes de que el movimiento obrero internacional sólo era posible *a priori* entre naciones independientes. Este reconocimiento no implicaba, sin embargo, compromiso normativo alguno con el «principio de las nacionalidades», sino un postulado estratégico que supeditaba la posibilidad de respaldar políticamente un movimiento nacional a su positiva contribución a las fuerzas del progreso y del movimiento proletario internacional. La urgencia del avance histórico se imponía así sobre cualquier prejuicio sentimental en torno a la autonomía de las naciones. Así se entiende, por ejemplo, la positiva valoración que hiciera Engels de la guerra mexicano-americana de 1849, saldada con el traspaso a manos de los «enérgicos *yankees*» de los territorios mexicanos al norte del Río Grande. Aunque esta guerra de conquista asestaba un duro golpe al principio de la justicia entre las naciones, no por ello dejaba de suponer un avance «en interés de la civilización», pues abría estos territorios al desarrollo económico e industrial. La independencia de los californianos y tejanos de raíz hispana salía perjudicada, reconocía Engels. La justicia y otros principios morales quedaban dañados, pero «¿qué importancia tiene esto ante unos acontecimientos de alcance mundial?».[31] En décadas posteriores las doctrinas paneslavistas fueron asimismo

31. Estos comentarios y una crítica del principio de las nacionalidades se pueden encontrar en F. Engels: «El paneslavismo democrático», *Neue Rheinische Zeitung* (1849), reimpreso en J.M. Colomé (ed.): *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, Avance, 1976, pp. 13-29.

denigradas por Marx y Engels como un ejemplo meridiano de los intereses manipuladores, zaristas en este caso, que subyacían al principio de las nacionalidades. «En realidad —advertía Engels en un escrito del año 1866 sobre la cuestión polaca— toda esta teoría es un absurdo con apariencia de costumbre popular para deslumbrar a las personas sencillas y que tanto sirve para ser utilizada como una frase de conveniencia como para ser dejada de lado si las circunstancias lo requieren».[32]

Este mismo enfoque estratégico frente a los nacionalismos sería posteriormente repetido por Lenin en el curso del debate sobre el derecho de autodeterminación:

> *Si* la burguesía de una nación oprimida lucha contra la opresora, nosotros estamos siempre, en todos los casos y con más decisión que nadie, *a favor*, ya que somos los enemigos más audaces y consecuentes de la opresión. Pero si la burguesía de la nación oprimida está por *su* nacionalismo burgués, nosotros estamos en contra. Lucha contra los privilegios y violencias de la nación opresora y ninguna tolerancia con respecto a la tendencia de la nación oprimida hacia los privilegios... En *todo* nacionalismo burgués de una nación oprimida hay un contenido general democrático *contra* la opresión, y a este contenido le prestamos un apoyo *incondicional*, apartando rigurosamente la tendencia al exclusivismo nacional.[33]

Esta tesis leninista se repetiría en los más variados contextos políticos. En España, sin ir más lejos, Andreu Nin proclamó la liberación de las naciones oprimidas como un objetivo irrenunciable del movimiento obrero. No obstante, en una clara concesión a la ortodoxia marxista, Nin también condicionó el valor político de los movimientos de emancipación nacional a su relación con el socialismo revolucionario. Esto es algo que resulta patente en la distinta valoración que hizo del nacionalismo catalán frente a los nacionalismos vasco y gallego.[34] El marxismo tendría que madurar políticamente su complejidad interna para que la posición de sus fundadores sobre la cuestión nacional

---

32. F. Engels: «¿Qué tienen que ver las clases trabajadoras con Polonia?», *Commonwealth*, reimpreso en J.M. Colomé, *ibíd.*, p. 32.

33. Lenin: «Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación», en J.M. Colomé (ed.), *ibíd.*, p. 228; los subrayados son de Lenin.

34. A. Nin: *La cuestión nacional en el Estado español*, Barcelona, Fontamara, 1979.

fuese reconocida como insostenible por algunos de sus epígonos. No es casual que esta rectificación surgiese del entorno del austromarxismo, dada la situación del Imperio austro-húngaro a comienzos del siglo XX. Karl Kautsky procuró matizar las tesis de los clásicos advirtiendo que la revolución socialista no se oponía a la autodeterminación de los pueblos como tal, sino a una particular forma de entenderla que anteponía esa autodeterminación a la misión revolucionaria del proletariado europeo. Aun más, añadía, en la medida en que los intereses comunes de los miembros de una nación se encuentran siempre debilitados por los antagonismos de clase, el advenimiento del socialismo habría de desembocar en un grado de cohesión y de solidaridad nacional que sólo tendría parangón con las sociedades comunistas primitivas.[35]

Serían, sin embargo, Otto Bauer y Karl Renner quienes ofreciesen la formulación más original y completa de la teoría marxista de las nacionalidades. Apoyándose en la distinción de Tönnies entre comunidad y asociación, Bauer definió la nación como una comunidad de carácter y de destino (*Schicksals- und Charaktergemeinschaft*). Esto lo alejaba definitivamente de su identificación kautskiana con la comunidad de lengua. Como buen marxista, Bauer despojó la idea de «destino» de toda connotación metafísica:

> No es la identidad de destino, sino únicamente el hecho de vivir y sufrir la comunidad de destino, la que crea la nación. Comunidad significa, según Kant, interacción recíproca profunda. Solamente el destino vivido en interacción recíproca profunda y en constante relación mutua da lugar a la nación. El hecho de que la nación no sea el producto de una simple identidad de destino, sino que se constituya en la interacción constante entre los compañeros de destino, la distingue de todas las demás comunidades de carácter.[36]

La terminología del «destino» y del «carácter» iba acompañada aquí de una perspectiva holista que concedía a la nación

35. K. Kautsky: «La nacionalidad moderna», *Neue Zeit* (1887), reimpreso en J.M. Colomé, *op. cit.*, pp. 50-63.

36. O. Bauer: *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien, Wiener Volksbuchhandlung, 1907, p. 112.

una preexistencia lógica frente a todo estatuto externo y una primacía sociológica con respecto a los individuos. Con ello Bauer estaba abriendo el camino para una consideración atípicamente marxista, por lo alejada del lenguaje de la producción, de los procesos constitutivos de las identidades colectivas: la de la comunidad nacional de carácter.

> El carácter individual es la resultante de fuerzas diversas, entre las que se cuenta la comunidad nacional de destino. Por diferente que sea de sus compatriotas (el individuo) seguirá pareciéndose a ellos en que una de las fuerzas que lo ha formado es idéntica a la que ha producido a los demás individuos de la misma nación. El concepto de la comunidad de carácter pasa así a querer decir que una misma fuerza ha ejercido su influencia en el carácter de cada individuo. Esta fuerza activa, que para nosotros es el elemento histórico, lo que en nosotros hay de nacional, es lo que nos une en una nación.[37]

Bauer prevenía, por último, frente al «fetichismo del carácter nacional», esto es, la aparente autonomía histórica con que las identidades nacionales se presentan en la experiencia cotidiana. La impronta marxista de su teoría le permitía poner de manifiesto la determinación histórica de los rasgos culturales, su sometimiento a la dinámica de las fuerzas y relaciones de producción, la realidad de la nación, en suma, como producto y no como agente de la historia. Puesto que la futura sociedad socialista se organizaría como una comunidad de trabajo, Bauer veía en ella una garantía para la unidad de las minorías nacionales del Imperio y para el libre acceso a sus bienes culturales. Karl Renner completaría esta reelaboración marxista del principio de las nacionalidades defendiendo la unidad entre Estado y nación como única vía capaz de limar las fricciones nacidas de su interacción. La homogeneidad nacional permitiría pulir el funcionamiento de la maquinaria estatal en la misma medida en que el Estado aportaría los instrumentos necesarios para el desarrollo de la nación. Sólo el Estado nacional, pues, sería capaz de aunar la vida social interior y exterior expresada en la realidad de las lenguas autóctonas.

---

37. *Ibíd.*, p. 113.

Con este reconocimiento de la interdependencia funcional de Estados y naciones el marxismo había recorrido un largo camino desde su inicial rechazo del principio de las nacionalidades. El austromarxismo, sin embargo, iba más allá de la versión convencional de este principio que reivindicaba para la nación *todos* los derechos soberanos estatales. Esta reivindicación ignoraba la naturaleza de la nación como asociación personal de hecho frente a la del Estado como autoridad territorial de derecho. La equiparación del principio nacional con el principio territorial, advertía Renner, nunca podría ser fuente de compromisos ni de igualdad entre pueblos distintos obligados a cohabitar geográficamente. En consecuencia, y ahí radica su originalidad, creía más conveniente organizar las nacionalidades del Imperio austro-húngaro como entidades consociativas dotadas de una personalidad jurídica, al estilo de las asociaciones religiosas:

> (Es preciso) constituir las nacionalidades, armarlas de derechos y responsabilidades, declarar que cada miembro de la nación goza de la protección de su nación y participa de sus tributos y obligaciones en todas las partes del Imperio. En pocas palabras: debe ser el *principio de personalidad, y no el principio territorial*, el que sirva de base a la reglamentación. Las naciones deben constituirse, no como corporaciones territoriales, sino como asociaciones de personas; no como Estados, sino como pueblos; no según los derechos legendarios del Estado, sino según el derecho vivo del pueblo.[38]

Ni qué decir tiene que la articulación política de las nacionalidades tanto en Austria-Hungría como en las democracias europeas del siglo XX siguió unos derroteros muy distintos a los postulados por Renner. En cualquier caso, es preciso reconocer que las aportaciones austríacas al debate sobre la «cuestión nacional» alumbraron un lenguaje teórico y político en el marxismo mucho más sensible a la dimensión cultural de la acción social que el del acartonado «materialismo dialéctico». En el plano político, las viejas tesis marxistas que supeditaban las estrategias de emancipación nacional al internacionalismo prole-

38. K. Renner: «Estado y nación», reimpreso en J.M. Colomé (ed.), *op. cit.*, p. 150.

tario evolucionaron hasta el punto de que la Tercera Internacional reconociese la irresolubilidad de la «cuestión nacional» como tal en el ámbito de las estructuras socio-políticas de la sociedades burguesas. Por último, la retórica de la nación encontró una vía adicional de acceso al marxismo mediante los movimientos antiimperialistas del Tercer Mundo, cuyo lenguaje político sustituyó la emancipación del proletariado por la de los pueblos oprimidos bajo el colonialismo, sentando con ello las bases para una versión marxista de las doctrinas de la «construcción nacional».

El conservadurismo y el lenguaje de la tradición

La crítica del joven Marx a la escisión provocada por el liberalismo en la totalidad concreta del hombre dejaba traslucir algunas afinidades intelectuales, que no políticas, con el romanticismo anticapitalista y con la hostilidad conservadora hacia las abstracciones constitucionales. Figuras tan distintas en su talante conservador como Hume, Coleridge, Burke, de Maistre o Hegel coincidieron con Marx en cuestionar de las doctrinas liberales su justificación contractualista del orden social y la descarnada individuación de sus sujetos. El conservadurismo, sin embargo, presenta tantas dificultades o más que el liberalismo a la hora de concebirlo como una tradición ideológica coherente, ya que las instituciones que los conservadores han tratado de preservar han variado notablemente con el momento y el lugar. No obstante, cuando los fundamentos del orden social se han visto amenazados, la reacción conservadora ha recordado por lo general la necesidad de determinadas instituciones y, más concretamente, la valía de las existentes.[39] Por ello, y pese a las cambiantes circunstancias históricas, la reiteración de las metáforas e imágenes conservadoras permite reconocer los perfiles de un lenguaje político específico construido sobre intuiciones organicistas y apoyado en una defensa política, moral y epistemológica de la tradición.[40]

---

39. Véase S. Huntington: «Conservatism as an Ideology», *American Political Science Review*, vol. 51 (1957), pp. 454-473.

40. Jerry Muller, en su recopilación de textos e ideas conservadoras, ha resumido

La identificación de los orígenes de la modernización política con las transformaciones propiciadas por las revoluciones francesa y americana ha llevado usualmente a concebir el pensamiento conservador como una negación genérica de la herencia de la Ilustración. Lo cierto es que muchas de las intuiciones conservadoras nacieron de la búsqueda ilustrada de la felicidad a través de la razón, pero escuchando, eso sí, a la voz profunda de la emoción natural y de la fe divina. Aun cuando la defensa de la religión y de la Iglesia establecida ocupó un lugar central en el discurso conservador decimonónico, la apelación a su utilidad como instrumentos de cohesión social lo diferenciaba claramente de argumentaciones arcaizantes en la línea del derecho divino de los reyes.[41] La funcionalidad de las instituciones heredadas servía a la par como criterio político y epistemológico. Para el entendimiento conservador, la supervivencia histórica de una práctica o institución demostraba *prima facie* su positiva vinculación con alguna necesidad humana, la sabiduría colectiva encarnada en ella, algo tanto o más importante que su fundamentación racional. Este sesgo utilitarista se reflejaría en el énfasis puesto sobre la insondable complejidad del tejido social, la trabazón funcional de sus instituciones y la latente misión que todas ellas cumplen, pero sin convertir por ello a la utilidad en el criterio prioritario de evaluación política: en última instancia, la bondad de las instituciones sociales sólo era validable por el refrendo de la historia.

El lenguaje historicista de la tradición sirvió para expresar la

---

sus rasgos intelectuales en los siguientes tópicos: el anti-contractualismo, la función sublimatoria de la cultura, el apoyo a las formas adscritas de identidad frente a las adquiridas, el énfasis en la familia como institución nuclear de la sociedad, la legitimidad y funcionalidad de la desigualdad social y la defensa de la propiedad como misión última del orden político. Véase su obra *Conservatism*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 18.

41. La doctrina sobre el derecho divino de los reyes constituye la versión más radical de la obediencia debida al soberano. En un sentido opuesto, el derecho de resistirse al poder real resultaba tanto más viable si se imaginaba la soberanía como fruto de un pacto o delegación del poder por parte del pueblo. Ambas teorías fueron concebidas como antitéticas y se especializaron como ideologías pro- o antimonárquicas a lo largo del siglo XVI. Con todo, las dos preservaron un trasfondo teológico, puesto que incluso contractualistas clásicos como Hobbes y Locke sometieron a la voluntad divina la validación última de cualquier autoridad política emanada de un pacto. Cfr. J.N. Figgis: *El derecho divino de los reyes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

peculiar lógica circular de la concepción conservadora de la legitimidad. La santidad del orden social heredado descansaba en su demostrada efectividad y en el saber sedimentado en unas instituciones adaptadas a las particulares condiciones de cada tiempo y lugar. Inversamente, esta sabiduría práctica institucionalizada cuestionaba *a priori* la viabilidad de cualquier innovación social apoyada en teorías abstractas y universalistas sobre los derechos naturales del hombre. El cimiento de la sociedad, del que dependía la perdurabilidad de las instituciones y la efectividad de sus normas, no podía condensarse en torno a unos meros postulados racionalistas. El sometimiento a las leyes debía de nacer de algo más profundo que la observancia de un imaginario contrato social. La mayor parte de los pensadores conservadores terminó así disolviendo el problema filosófico de la *legitimidad* en una descripción sociológica del proceso de *legitimación* política. En este sentido, las instituciones heredadas habían demostrado al menos su capacidad para aplacar y guiar las pasiones humanas, condición sin la cual no habría convivencia posible. Por ello, advirtió Burke, este refreno cultural había de contarse entre los derechos del hombre con tanta o mayor razón que el disfrute de las libertades. Dado que las premisas antropológicas del conservadurismo negaban a los seres humanos la habilidad, la energía y la inclinación requeridas para una reevaluación periódica de sus obligaciones sociales, la aceptación subjetiva de las mismas debía de obedecer antes a la fuerza de la tradición que a la observancia de las convenciones, más al «prejuicio», esto es, a la socialización por el hábito, que a la intelección de unos principios abstractos. Sólo desde esta perspectiva resulta comprensible la reivindicación que hiciera Joseph de Maistre de la costumbre como madre de la legitimidad.

Semejante defensa epistemológica y política de la tradición se inscribía en el marco más amplio de una concepción orgánica de la sociedad. Por tal no debe entenderse literalmente la imaginación de la misma como un organismo, sino una perspectiva holista que asertaba la imposibilidad, o cuando menos la inconveniencia política, de desmembrar sus instituciones y someterlas, descarnadas, al juicio crítico de una racionalidad ahistórica. Justus Möser, coetáneo de David Hume, se cuenta entre los precursores de un conservadurismo ilustrado que alimentaría posteriormente la melancolía romántica de una vida

comunitaria perdida con la irrupción del liberalismo.[42] Sin embargo, allí donde Möser realizó una defensa medievalizante y organicista de la sociedad estamental, la crítica de Hume al iusnaturalismo llevaba la impronta de una epistemología política empirista. En principio, mantenía Hume, toda instauración de un nuevo gobierno debía esperar la obediencia de sus súbditos por la resignación y el temor. El tiempo ayudaría a superar estas dificultades acostumbrando a los súbditos a contemplar a sus príncipes como gobernantes por derecho propio, no en virtud de un consentimiento voluntario que, por lo demás, nunca se les exigió, sino por la titularidad aparente que la prolongada posesión del poder confiere. «La obligación se convierte así —concluía Hume— en algo tan familiar que casi nadie se pregunta por su causa u origen más de lo que lo hace por el principio de la gravedad, de la resistencia o de las más universales leyes de la naturaleza.»[43] No sería, pues, la aquiescencia con el origen de un gobierno lo que movería a los hombres a acatarlo, sino el reconocimiento de los intereses y necesidades de la sociedad. En el terreno de la moral, advertía Hume, a diferencia del de las ciencias especulativas «como la metafísica, la filosofía natural o la astronomía», la «opinión general» era el único criterio disponible para saldar controversias. En consecuencia, las categorías acuñadas en su obra para describir la experiencia mental ligada al reconocimiento de los intereses sociales no fueron otras que las del «hábito» y la «costumbre».

Las reflexiones de Edmund Burke sobre la Revolución francesa constituyen sin duda la obra más influyente en la historia del pensamiento conservador. En ella podemos encontrar formulada con mayor claridad que en ninguna otra una defensa del

---

42. Sobre el perfil intelectual de Möser, véase J.Z. Muller: «Justus Möser and the Conservative Critique of Early Modern Capitalism», *Central European History*, vol. 23, n.º 2/3 (junio-septiembre 1990), pp. 153-178. Para una perspectiva de su vida como político y administrador de Osnabrück, véase K. Epstein: *The Genesis of German Conservatism*, Princeton - New Jersey, Princeton University Press, 1966, cap. 6.

43. D. Hume: «Of the Original Contract», en E.F. Miller (ed.): *Essays Moral, Political and Literary* Indianapolis, Liberty Classics, 1985, p. 470. La crítica de Hume a la concepción contractualista de la legitimidad alegando los particulares efectos socializadores de la costumbre marcaría toda una pauta intelectual de cara al futuro. Sin ir más lejos, una versión actualizada de la misma, esta vez ya en un lenguaje «sistémico», podemos encontrarla en Niklas Luhmann y su teoría sobre la legitimación «procedimiental» del derecho positivo. Cfr. N. Luhmann: *Legitimation durch Verfahren*, Darmstadt, Luchterhand, 1975.

«método de la naturaleza» para el difíil arte de la política, esto es, la confianza en la sabiduría latente de las formas políticas heredadas, pues en lo tocante a los principios de la moralidad y del orden social nada nuevo habría por descubrir. La estructura institucional de cada sociedad debería reflejar así sus particulares tradiciones y costumbres. Los *philosophes* franceses, al despojar mentalmente al hombre de sus funciones y necesidades sociales, de sus tradiciones y costumbres históricas, identificando esta yerma abstracción con un ficticio «estado de naturaleza» anterior a toda vida social, habrían seguido el camino contrario, propiciando la destrucción del tejido social a manos de los revolucionarios. Francia e Inglaterra, con sus respectivos destinos históricos, reflejaban para Burke el resultado de distintas «maneras» (*manners*) políticas o, como diríamos en una terminología contemporánea, de culturas políticas divergentes:

> Nosotros [los ingleses], al seguir el método de la naturaleza en la conducción del Estado, nunca somos plenamente innovadores en lo que mejoramos ni totalmente obsoletos en lo que retenemos. Al adherirnos de esta manera y sobre estos principios a nuestros antepasados no nos guiamos por la superstición de los anticuarios, sino por el espíritu de la analogía filosófica. Mediante la elección del principio hereditario hemos concedido a nuestro ámbito político la apariencia de una relación sanguínea, hemos atado la Constitución de nuestro país a nuestros más entrañables vínculos domésticos, hemos incorporado nuestras leyes fundamentales en el seno de nuestros afectos familiares y hemos hecho inseparables, cuidando con un cariño equivalente a toda su caridad combinada, a nuestro Estado, nuestros corazones, nuestros sepulcros y nuestros altares.[44]

La vocación histórica expresada en la preservación consciente de las instituciones aproximaba el ideal político de Burke a lo que Chesterton denominara «la democracia de los muertos»: aquel pacto intergeneracional que proyecta la identidad colectiva como memoria compartida en el tiempo, haciendo partícipes por igual a los vivos y a quienes están por nacer de los logros y de la sabiduría práctica de sus antepasados. Aunque

---

44. E. Burke: *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 120.

tradicionalista en su espíritu, este ideal no era todavía reaccionario.[45] Burke representaba más bien la defensa de un «humanismo comercial» que se enfrentaba al desafío lanzado contra la sociedad *whig* del XVIII por doctrinas políticas imbuidas del republicanismo clásico.[46] El lenguaje de las «maneras» o costumbres jugó un papel fundamental en su particular y simultánea defensa de la tradición política y del libre mercado, una combinación que habría de ser en adelante característica del conservadurismo anglosajón. En efecto, el comercio dependía para Burke de las buenas maneras, no a la inversa. Una sociedad civilizada era el prerrequisito y no la consecuencia, como parecían asumir los economistas escoceses, de las relaciones de intercambio. Las maneras, por su parte, necesitaban la preeminencia de la religión y de la nobleza. La destrucción de estas últimas no podía propiciar sino el despotismo de los intereses financieros (*the monied interests*), la rapiña de la sociedad a través del endeudamiento público y, finalmente, la destrucción de la propiedad, del comercio y de la manufactura mismas.

Con este giro terminológico Burke estaba anclando el comercio a la tradición, a la historia y, en última instancia, a la cultura, pues si, como recuerda Pocock, las maneras eran *moeures* en continuo refinamiento por el progreso de la sociedad, también eran *consuetudines* respaldadas por una particular memoria histórica. La metáfora de la cultura como «velo», como tejido de precomprensiones que recubre nuestros deseos y reprime nuestras pasiones, contrasta aquí con la retórica ilustrada sobre las luces de la razón y su búsqueda de la verdad desnuda. La concepción sublimatoria de la cultura como una «segunda naturaleza» llegaría a convertirse en un lugar común entre los teóricos conservadores del siglo XIX. Con ella, la tradi-

---

45. Como ha recordado Pocock, «si el conservadurismo es la defensa del orden existente, el conservadurismo [inglés] del siglo XVIII era la defensa de una revolución [la de 1688]. Que esta revolución hubiera culminado, como tantas otras, en una oligarquía y en la restricción de la política, no bastaba para hacer de su defensa un mero ejercicio de tradicionalismo. Había mucho que defender que no era tradicional en absoluto, y debía ser defendido apelando a su modernidad». J.G.A. Pocock: «Josiah Tucker on Burke, Locke and Price: a Study in the Varieties of eighteenth-century Conservatism», en ídem, *Virtue, Commerce and History*, *op. cit.*, pp. 58-59.

46. Sobre la defensa tradicionalista del libre comercio en la obra de Burke, véase J. Pocock: «The Political Economy of Burke's analysis of the French Revolution», *Ibid.*, pp. 199 y ss.

ción y la costumbre adquirieron el máximo rango como únicas vías para inculcar la virtud de la sociabilidad en el alma de los individuos. Esta imagen cumplía también funciones legitimatorias adicionales, ya que rebatía las doctrinas sobre la bondad natural del hombre y encubría bajo una apariencia natural la contingencia de las instituciones existentes.

El tradicionalismo de reaccionarios católicos franceses como de Maistre y de Bonald o de románticos alemanes nostálgicos del orden medieval, como Adam Müller, sería menos proclive que el británico a ligar la defensa de la monarquía, la aristocracia y la Iglesia establecida a los disolventes efectos del mercado. Al fin y al cabo Burke estaba defendiendo un modelo social y político que, aun bajo crecientes presiones, había logrado sobrevivir desde los tiempos de la revolución puritana. De Maistre y de Bonald, por el contrario, abogaban por un orden político que debía ser restaurado a partir de las cenizas arrojadas por la Revolución francesa. Por ello, más que en tradiciones históricamente quebradas, la legitimidad del régimen restaurado debía descansar en la mano infalible de la divina providencia. «Es necesario —advirtió de Maistre— que el origen de la soberanía parezca estar más allá de la esfera del control humano para que así los hombres que aparezcan directamente implicados en ella sean sólo circunstancias».[47]

De Maistre no hizo sino asumir algunos de los tópicos del conservadurismo ilustrado del siglo anterior para llevarlos hasta su extremo. Allí donde Hume y Burke señalaron la sabiduría colectiva acumulada en las instituciones, la importancia de la tradición para la consolidación del orden político y los supuestos sociales que subyacen a todo contrato social, de Maistre proclamó la perdurabilidad de las primeras como muestra de su origen divino, la imposibilidad de anclar las obligaciones permanentes al consentimiento voluntario de los individuos y la irreductibilidad de la «constitución natural» de la sociedad a postulados jurídicos formales. En Louis de Bonald encontramos, por el contrario, un espíritu más arcaico que contrarrevolucionario en su celo restaurador. Su crítica de la destrucción del viejo sistema gremial a manos del pujante liberalismo in-

47. J. de Maistre: *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Lyon-París, Pélagaud, 1866, p. 38.

dustrial reflejaba la añoranza de un tipo de comunidad rural autosuficiente en trance ya de desaparición a comienzos del XIX. La densa red de relaciones personales con que estaban tejidas las instituciones comunitarias constituía para de Bonald el terreno del que nacía de forma natural el comportamiento social. La pérdida de las tradiciones comunales en el anonimato de la vida urbana y de la producción industrial no podía sino propiciar una forma de desintegración para la que la tradición sociológica posterior acuñaría el término de «anomia». El teocratismo retrógrado de de Bonald estaba anticipando el abandono romántico de la terminología tradicionalista y el recurso directo a la metáfora orgánica de la «comunidad», según veremos en capítulos posteriores. El ideal comunitario alcanzó su máximo tono épico con Adam Müller, protegido de Metternich y uno de los principales intelectuales orgánicos de la restauración europea. La sociedad representaba para Müller una alianza de sacrificios recíprocos construida a lo largo de la secular lucha contra las fuerzas de la naturaleza y de la intrusión exterior. Sin embargo, el compromiso liberal con la propiedad y con los derechos individuales había alejado de sus raíces naturales a los principios de la convivencia humana, disolviendo el alma profunda de la comunidad y, con ella, los fundamentos de la motivación colectiva.

Una vez más, como ya denunciaran Möser, Burke y de Bonald —y con el tiempo, también el joven Marx— el liberalismo habría escindido al ciudadano de la persona, dividiendo al sujeto moderno en dos mitades irreconciliables y contrarias al buen orden social. En la base de esta crítica podemos encontrar sistemáticamente repetida la estructura elemental del argumento ontológico conservador: la construcción liberal del ciudadano como mero portador de derechos abstractos ignora las precondiciones sociales de su autonomía, que no son otras que las tradiciones e instituciones que lo vinculan a la historia y a sus semejantes. La insistencia en las funciones que la herencia cultural satisface con respecto a las necesidades del desarrollo histórico marcaría una peculiar evolución en el pensamiento conservador y en su correspondiente retórica política. Desde la segunda mitad del siglo XIX el lenguaje de la tradición y de la comunidad pasó a verse sustituido, por un lado, por el nuevo lenguaje de la ciencia de la política; por otro, por el incipiente

lenguaje etnicista de un conservadurismo radicalizado en su reafirmación de la particularidad colectiva. En este sentido, el romanticismo alemán había sido el primero en descubrir en el *Volksgeist* no ya un mero depositario de la tradición o un principio de autoridad, como pretendieron los pensadores reaccionarios, sino el aliento vital de lo que desde entonces se concebirá como una unidad orgánica: la *nación*. Al enfatizar la inefabilidad de las lenguas como depositarias de los respectivos caracteres nacionales, Herder había marcado el camino que recorrería el romanticismo desde el individualismo estético de su expresión literaria hasta el colectivismo emocional de sus concepciones políticas.[48] La disolución romántica de los atributos del sujeto en la historicidad de su comunidad cultural, como hiciera Fichte en sus *Discursos a la nación alemana*, supuso consagrar una concepción etnificada del «pueblo» como fuente de la voluntad colectiva. Aquí no se trataba ya del *peuple* revolucionario que se autoconstituye como sujeto político mediante la toma del poder, sino del *Volk* ancestral en el que se condensan el alma, la memoria y la vida espiritual de la nación. Con el romanticismo, señala Carl Schmitt, «ese pueblo bueno, noble y magnánimo, seguro de sus instintos, se convirtió en reserva de toda la irracionalidad del inconsciente infinito y del espíritu; el pueblo asumió la misión de convertirse en portador de la ingenuidad que el romántico había perdido en su persona».[49]

El recién descubierto «espíritu popular» fundía en una sola entidad existencial la distinción efectuada por el liberalismo entre Estado y sociedad civil. La reformulación de la identidad colectiva en términos nacionales comportaba, por lo demás, una concepción teleológica del Estado como culminación del proceso de maduración histórica y cultural de la nación. Inversamente, la existencia de un Estado nacional presuponía un fuerte deseo de unidad orgánica entre sus miembros. El radicalismo conservador de finales de siglo haría precisamente responsables de la supuesta erosión de la identidad nacional a las decadentes instituciones liberales y a su debilidad manifiesta ante el mercantilismo desenfrenado y el internacionalismo so-

---

48. Cfr. J.G. Herder: «Ensayo sobre el origen del lenguaje», en P. Ribas (ed.): *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 131-232.

49. C. Schmitt: *Politische Romantik*, Berlín, Duncker y Humblot, 1968, p. 100.

cialista. En Francia, la derrota de 1870 atizó un nuevo tipo de sentimientos nacionales que encontrarían en el bulangismo y el antidreyfusismo su más agria expresión populista. Estos movimientos no sólo apoyaban una autoridad política fuerte y capaz de zafarse de las ataduras de la democracia liberal. Perseguían, además, restaurar la nación como una colectividad orgánica y moralmente unida:

> Ideológicamente, el nacionalismo de los últimos quince años del siglo XIX combinaba darwinismo social, racismo y antipositivismo y reflejaba las transformaciones intelectuales del cambio de siglo. Mientras que el bonapartismo estaba meramente interesado en una autoridad política fuerte y pensaba en términos de un *coup d'état* apoyado por la gran masa de campesinos deseosos de estabilidad, para quienes la dictadura era sobre todo una garantía de orden público y de protección de la propiedad privada, la nueva derecha deseaba crear una nueva moralidad, un nuevo hombre, un nuevo tipo de sociedad y unas nuevas reglas de comportamiento político.[50]

Las historiografías nacionales del siglo XIX ofrecen una buena muestra de la consagración narrativa de la particularidad étnica. El distinto tono hagiográfico lo impondrá en cada caso el repertorio de mitos disponibles para tejer el relato de la identidad nacional. Historiadores como Ernest Renan, Jules Michelet o Hippolyte Taine desbrozarían en Francia el camino que posteriormente habrían de transitar Maurice Barrès, Charles Maurras y el movimiento intelectual vinculado a *Action Française*. La militancia nacionalista de los primeros no sería inferior a la de autores alemanes como Heinrich von Treitschke, Leopold Ranke o Theodor Mommsen. El nacionalismo, pues, floreció a ambas orillas del Rhin de forma no tan disimilar como a menudo se piensa. La retórica alemana de *Blut und Boden* encontró su contraparte francesa en un patriotismo encadenado sentimental-

50. Z. Sternhell: «The political culture of nationalism», en R. Tombs (ed.): *Nationhood and Nationalism in France*, Londres, Harper Collins, 1991, p. 27. Sternhell mantiene, sin embargo, que el rechazo en Francia de los princios de 1789, así como del racionalismo, el individualismo, el utilitarismo y la democracia, no responde a acontecimientos concretos, sino que constituye una tradición política con un substrato cultural propio. «Ciertamente —señala— no se trataba sólo de un problema cultural, pero era en primer lugar y ante todo un problema cultural», *ibíd.*, p. 23.

mente a *la terre et les morts*. La vieja noción conservadora sobre la función sublimatoria de la cultura dejaría así paso finalmente al culto por la acción, la fuerza y la comunión orgánica nacional típicos del lenguaje voluntarista en que se expresó el fascismo:

> Tal y como se forjó a finales de siglo y se desarrolló durante los años veinte y treinta, la ideología fascista fue el producto de una síntesis de nacionalismo orgánico y de revisión anti-materialista del marxismo que introdujo los elementos de una cultura política nueva y original: una cultura comunitaria, antiindividualista y antirracionalista fundada, en segunda instancia, en un cuadro intelectual, moral y político capaz de asegurar la pervivencia de una colectividad en la que se integrasen perfectamente todos los estratos y clases sociales.[51]

Los lenguajes conservadores, tomados en su conjunto y comparados con los de matriz liberal y republicana, ofrecieron a la teoría política moderna una vía directa de acceso a la dimensión cultural de la acción social y de la identidad colectiva. El pensamiento conservador vio en el ser humano una criatura constituida eminentemente por las emociones, la fe, la tradición y la costumbre, pero su defensa de la particularidad cultural no sólo obedeció a razones estéticas. Sus motivos también eran epistemológicos, pues la razón por sí sola se le antojaba incapaz de refrenar los deseos humanos. En la impredecible tarea del gobierno, la experiencia resultaba cien veces más fiable que la aplicación de normas generales. Lo conocido desde siempre ofrecía la garantía de su «naturalidad» y la eficacia de su adaptación a las auténticas necesidades humanas. Por el contrario, al atizar las brasas del individualismo y la lucha por el estatus, el liberalismo estaría ignorando ciertos rasgos indelebles del alma humana, como que la persecución de los bienes materiales genera siempre mayor frustración por los no obtenidos y el ascenso por el mérito alimenta la envidia y la rivalidad social. La defensa de la tradición a través de la particularidad local

---

51. Z. Sternhell: *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Fayard, 1989, p. 15. Sternhell cifra la diferencia ideológica fundamental entre fascismo y nazismo precisamente en la ausencia de un determinismo biológico en el primero. La ignorancia de este punto constituye su crítica fundamental a la obra clásica de Ernst Nolte: *Der Faschismus und seiner Epoche*, Múnich, Piper, 1963.

carecía, sin embargo, de las connotaciones etnoculturales que se asocian con el lenguaje nacionalista. La terminología del «hábito» y la «costumbre» o la referencia idílica a la «comunidad» (una noción que, por cierto, rara vez aparece formulada como tal) denotaban antes una preocupación por la continuidad del orden social y político tradicional que un interés en atribuir un significado moral *per se* a los componentes étnicos de la identidad colectiva. El casticismo político, con sus adherencias folclóricas y biologicistas, constituye una variedad tardía del conservadurismo que fraguó su metamorfosis en el lenguaje del nacionalismo a finales del siglo XIX.

El significado político del término «nación» es muy reciente en términos históricos.[52] En la obra de Maquiavelo, por ejemplo, la *nazione* se usaba de forma intercambiable con la *provincia* y venía a designar una mera demarcación administrativa distinguible por sus particulares costumbres y formas de vida. El objeto de la virtud y de la devoción cívica no eran, sin embargo, las costumbres, sino la *patria* entendida como el conjunto de las instituciones políticas y la forma de vida de la república. Como ha demostrado Maurizio Viroli en su última obra, a finales del siglo XIX el nacionalismo diluyó la especificidad normativa del ancestral lenguaje republicano y secuestró su moral patriótica para transformar el amor a las libertades comunes en devoción por la unidad y la pureza étnicas. Por ello, concluye, debemos concebir el patriotismo y el nacionalismo como dos lenguajes políticos distintos y no como un único lenguaje que cambia y se despliega a lo largo de los siglos.[53] El nacionalismo supuso, en definitiva, una «etnificación» del lenguaje republicano y una sustitución de su objeto de preocupación moral. La densidad cultural de las identidades colectivas en cuyo nombre se moviliza el nacionalismo se encuentra, por ello, más próxima en sus orígenes a la tradición organicista y conservadora que a la identidad cívica propugnada por el republicanismo. Los lenguajes contemporáneos de la «cultura» se desenvuelven, como veremos enseguida, en un contexto de significados sociales y políticos muy distinto.

---

52. Cfr. E. Gellner: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 23 y ss.

53. Cfr. M. Viroli: *For Love of Country: an Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 156 y ss.

El multiculturalismo y el lenguaje de la identidad

El término «multiculturalismo» se ha empleado en tantos contextos y con significados tan distintos que ha perdido prácticamente su capacidad para designar un *corpus* analítico o ideológico concreto. En términos generales alude a una postura moral y políticamente favorable al pluralismo cultural y a los modelos de integración social y de gestión política que persigan su fomento. Los principios de la tolerancia y del respeto serían, pues, esenciales a la estructura normativa del multiculturalismo. Su institucionalización corresponde, por el lado jurídico, al ámbito de los derechos ciudadanos; su puesta en práctica, a los programas de políticas públicas del Estado intervencionista. Sin embargo, la idea de «cultura» que late bajo este lema es, cuando menos, difusa. Algunos programas sociales inspirados en el multiculturalismo aluden a la educación en la complejidad cultural propia de cada país con el fin de inculcar en sus ciudadanos el espíritu cívico de la convivencia. Otros están relacionados con la gestión de las relaciones raciales y el pluralismo lingüístico, con la integración de los inmigrantes en los países de acogida y con los derechos de las minorías étnicas en general. Un tipo distinto de medidas, como la aplicación de cláusulas de discriminación positiva para las «minorías visibles», tiene en realidad poco que ver con la cultura o con el respeto a los grupos, sino más bien con la repercusión laboral y educativa de los prejuicios sociales. Aun así suelen ser englobadas bajo el mismo epígrafe que las anteriores. Otro tanto puede decirse de las fórmulas de autogobierno para grupos nacionales distintos ubicados en el seno de estructuras políticas comunes. Aunque en este caso es más bien la teoría federal y la respuesta política a los nacionalismos lo que entra en juego, su estudio ha conseguido a menudo hacerse un hueco en el catálogo teórico del multiculturalismo. Por último, la adscripción de los movimientos de liberación de la mujer y de los homosexuales a este amplio repertorio ha terminado de difuminar los perfiles, nunca muy claros, de lo que vagamente podríamos denominar como el «lenguaje político de las identidades».

Por todo lo visto, el valor del multiculturalismo como concepto es más sintomático que descriptivo. Su aplicación en contextos tan variados refleja el auge cobrado por los distintos len-

guajes contemporáneos de la identidad. En torno a las categorías de la *diferencia*, la *experiencia* y la *autenticidad* estos lenguajes han articulado formas de discurso político que arremeten contra las deficiencias institucionales, reales o imaginarias, de los modelos democráticos establecidos. Estos discursos han logrado grados variables de efectividad política y de elaboración teórica, pero en cualquier caso han llamado la atención sobre la necesidad de replantear muchos de los supuestos normativos sobre los que descansa el legado igualitario de la modernidad. La discusión de las injusticias sufridas por distintos grupos marginalizados ha convertido de nuevo a la «cultura» en un campo de batalla ideológico, pero en un sentido distinto a como lo fuera a finales del siglo pasado. Lo que está ahora en juego no es ya la construcción de estructuras políticas nacionales, sino precisamente el desafío a las formas hegemónicas de identidad sobre las que se construyeron esas estructuras. Lo que se reivindica es el derecho a la diferencia y el acceso igualitario a los lugares de poder, pero más aún el orgullo de la identidad diferencial y la liberación que supone proclamarla en público:

> El ideal asimilacionista niega que la diferencia de grupo pueda ser positiva y deseable. Este ideal convierte la diferencia en inconveniente o desventaja. En estas circunstancias, la política que afirma el carácter positivo de la diferencia de grupo es liberadora y enriquecedora. Al reivindicar la identidad que la cultura dominante le ha enseñado a despreciar y reafirmarla como un motivo de celebración [...] el oprimido elimina la doble conciencia: soy lo que dicen que soy —un judío, una negra, un marica, una bollera— y estoy orgulloso de ello. Uno ya no tiene que asumir el imposible proyecto de convertirse en algo que no es en unas condiciones que, al intentarlo, le recuerdan precisamente lo que es. Esta política afirma que los grupos oprimidos tienen culturas, experiencias y perspectivas distintas sobre la vida social con un positivo significado humano.[54]

La teorización de la «diferencia» en el ámbito de la filosofía ha tenido su manifestación más expresiva, y más fútil quizá, en la fiebre deconstruccionista que ha sufrido el estudio de las fór-

---

54. I.M. Young: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 166.

mulas narrativas y estéticas tradicionales. Bajo el epígrafe de los *estudios culturales* han proliferado en los Estados Unidos, y posteriormente en otros lugares, diversas filosofías adjetivadas en función de la identidad del grupo que las reivindique. Algunas de ellas, como la feminista, han alcanzado un grado de respetabilidad académica. Otras, sin embargo, nunca lo han buscado y se han concentrado más bien en la dignificación y cultivo de la identidad que persiguen construir. Uno puede así bucear en los textos de la filosofía radical gay, lesbiana o multiculturalista, por citar algunos ejemplos, buscando vanamente el tipo de discurso aséptico y conceptualmente formalizado típico de la academia. Lo que encontrará serán, por lo general, narraciones de experiencias personales dirigidas al autoesclarecimiento del colectivo, proclamas expresionistas y el tono terapéutico y de denuncia propio de una «filosofía de la sospecha» hacia los valores blancos, patriarcales, capitalistas, judeocristianos y homofóbicos que supuestamente constituyen la cultura occidental.[55]

En un orden distinto de cosas, la teorización de las identidades ha dado lugar también a una fecunda discusión sobre la dimensión política de la etnicidad y la legitimidad de los derechos de las minorías. Visto desde esta perspectiva, el multiculturalismo describe la peculiar «culturalización» sufrida por los lenguajes políticos de la identidad. A través de ella, determinados intereses y divisiones sociales son verbalizados en la fraseología de la particularidad étnica o diferencial. En el sentido más ortodoxo del término, como alusión a la diversidad etnocultural, las referencias más tempranas al multiculturalismo podemos encontrarlas en Canadá, concretamente en el contexto de los primeros y frustrados intentos por alcanzar un consenso político para la reforma de la Constitución del país. Ante la cre-

55. La literatura en inglés sobre «cultura y pensamiento *gay*» se ha hecho prácticamente inabarcable. Aun así, pueden destacarse las siguientes monografías: S. Phelan: *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories*, Nueva York, Routledge, 1997; M. Blasius y S. Phelan (eds.): *We Are Everywhere: a Historical Sourcebook in Gay and Lesbian Politics*, Nueva York, Routledge, 1997; D. Morton (ed.): *The Material Queer: a LesBiGay Cultural Studies Reader*, Boulder, Westview Press, 1996; J. Allen (ed.): *Lesbian Philosophies and Cultures*, Nueva York, SUNY Press, 1990; C. Card (ed.): *Adventures in Lesbian Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1994. Para un enfoque deconstruccionista similar a los anteriores, aunque centrado en categorías étnicas, cfr. Th. Goldberg (ed.): *Multiculturalism: a Critical Reader*, Oxford. Basil Blackwell, 1994.

ciente fuerza del nacionalismo francófono y su cuestionamiento del papel de Quebec en la federación, el multiculturalismo se postuló a finales de los años sesenta como una alternativa a la concepción binacional de la identidad canadiense. Tal y como precisó el primer ministro Pierre Elliott Trudeau ante la Cámara de los Comunes, el objetivo declarado de esta política era «asegurar la plena participación de todas las comunidades culturales y raciales en la configuración del entorno social, económico, cultural y político de la nación».[56] Canadá poseía dos lenguas —señaló Trudeau— pero ninguna cultura oficial. El multiculturalismo se consagró así política e ideológicamente como un elemento central en la concepción canadiense de la ciudadanía. La esperanza era que la creciente divergencia entre las ambiciones políticas de las dos «naciones fundadoras» (todavía no se había pensado siquiera en los pueblos indígenas como *primeras naciones*) se disolviese en la celebración de la diversidad cultural propia de un país creado por sucesivas oleadas de inmigrantes. La creación de la *Real Comisión sobre Bilingüismo y Biculturalismo* en 1963 había abierto ya la vía para la gestión oficial del pluralismo cultural, haciendo de los derechos lingüísticos la pauta imperante en la política canadiense al respecto. El inglés y el francés fueron así elevados en el año 1969 al rango de lenguas oficiales a nivel federal. Los derechos lingüísticos y educativos vinculados a esa oficialidad sirvieron de cauce para los programas posteriores en materia de derechos culturales. Si bien originalmente tales derechos pretendían abordar exclusivamente el conflicto anglo-francófono, su formato se vio rápidamente invadido por la retórica política de otros grupos de más reciente implantación en el país.

El establecimiento de un código nacional de derechos lingüísticos intentó aportar un marco no territorial para la resolución de los conflictos etnoculturales que dividían al país, cumpliendo así de paso el sueño de Trudeau de reconfigurar la identidad canadiense en torno a la idea de la ciudadanía. Esta referencia cívica alimentaría el ideal de un Canadá pluralista y uni-

---

56. *House of Commons Debates* (octubre 8, 1971), pp. 8.545-8.546. Sobre el desarrollo del concepto del multiculturalismo como referente canadiense de la ciudadanía, véase F. Colom González: «Dimensions of Citizenship: Canada in Comparative Perspective», *op. cit.*

tario en el que el variado patrimonio cultural de sus ciudadanos contase con el respaldo estatal, sin convertirse por ello en un problema político. Canadá se convirtió así en 1971 en el primer país en abrazar el multiculturalismo como una política oficial. Once años más tarde el apartado 27 de la *Carta de Derechos y Libertades*, añadida como preámbulo a la Constitución recién repatriada, elevaba al más alto rango jurídico el deber de preservar la herencia cultural de todos los canadienses. Con esta cláusula se procedía a un reconocimiento igualitario de todas las religiones y a la financiación pública de las escuelas fundadas por comunidades de inmigrantes en las que se impartiese docencia en alguna lengua no oficial. La *Ley de Multiculturalismo* de 1989 reafirmó de nuevo la voluntad del gobierno federal de configurar la diversidad cultural como núcleo del discurso oficial sobre la identidad canadiense. Lo que había empezado como «un apoyo consciente a la libertad individual de elección» con respecto a las lealtades culturales terminó así por definirse oficialmente como «una política pública dirigida a preservar y ensalzar la herencia multicultural de los canadienses» y, aún más, como «una característica fundamental de la identidad canadiense». Originalmente hubo algunos temores a que la promoción de la etnicidad a instancias públicas se tradujese en una fragmentación y separación de las comunidades étnicas, por mucho que la intención declarada de esta política fuese la cooperación entre ellas. Aunque realmente no ha sido éste el caso, los intereses gubernamentales sufrieron un cambio a partir de 1980, cuando se hizo mayor hincapié en el multiculturalismo como forma antidiscriminatoria de gestión de las relaciones raciales.

Con ser notables, los esfuerzos de Canadá por integrar los valores del pluralismo cultural en el seno de su identidad colectiva han arrojado unos resultados que, a treinta años vista, son cuando menos ambiguos. En el mejor de los casos el multiculturalismo ha sido percibido como una filosofía cívica destinada a ofrecer un margen ampliado de legitimidad política al Estado canadiense; en el peor, como una estrategia para copar a la minoría francófona o para controlar a los demás grupos étnicos.[57] De hecho, el gobierno de Quebec terminó por elaborar su

57. Este temor se recoge, por ejemplo, en G. Paquet: «Political Philosophy of Multiculturalism», en J.W. Berry y J.A. Laponce (eds.): *Ethnicity and Culture in Canada*,

propio programa de relaciones étnicas bajo el epígrafe del *interculturalismo*. Por otro lado, los defensores de una identidad nacional pancanadiense lo han criticado siempre como una fuente innecesaria de división social, mientras que algunas voces entre las minorías étnicas se han sumado recientemente a este coro crítico denunciando las políticas multiculturales como inefectivas e incluso como estigmatizadoras de sus destinatarios. El capítulo canadiense sobre el multiculturalismo puede resumirse, pues, como la historia de una ideología bajo patrocinio oficial cuya evolución partió de la celebración folclórica de la diversidad hasta cuajar en unas políticas centradas en las necesidades culturales de las minorías para su fructífera adaptación a la sociedad canadiense.

Australia fue otro país pionero en la puesta en práctica de las políticas del multiculturalismo, aunque sin la presión de un conflicto nacional interno como el canadiense. El desarrollo del pluralismo cultural australiano debe analizarse en el contexto de su política migratoria y de la imposibilidad tanto política como económica de cerrar sus fronteras a la realidad geográfica y demográfica en que se inscribe el país. El inicio de su travesía en 1901 como nación soberana en el seno de la *Commonwealth* fue acompañado de la promulgación de una legislación que dificultaba la inmigración de origen no británico. La *Ley de Restricción de la Inmigración*, popularmente conocida como *White Australia Policy*, asertaba la voluntad de preservar la raíz europea del país y su homogeneidad étnica y racial. Esta política contó tradicionalmente con el apoyo de los sectores laboristas, primeros interesados en impedir una invasión de mano de obra barata desde Asia que forzase a la baja los salarios y la capacidad de negociación de los sindicatos. Por otro lado, el desarrollo de la economía australiana mediante un mercado interno y una industria manufacturera que ayudasen a superar la excesiva dependencia del sector primario sólo resultaba posible con la importación sostenida de mano de obra extranjera. Algunos autores mantienen que la política de asimilación practicada con los inmigrantes hasta los años setenta fue el único instrumento ideológico de que dispuso el Estado australiano para ha-

---

Toronto - Buffalo, University of Toronto Press, 1994 y en D. Helly: «Le multiculturalisme canadien: 1971-1995», *Hommes et Migrations*, 1.200 (julio 1996), pp. 25-34.

cer tolerable la inmigración a una población tradicionalmente hostil a ella.[58] Esta política se basaba en tres supuestos: en primer lugar, en la idea de que Australia era una sociedad culturalmente homogénea asentada en valores e instituciones británicas; segundo, en que la asimilación era la única forma de integración social concebible para la inmigración europea; por último, en que los asiáticos eran por principio inasimilables a esa cultura y su inmigración debía ser, por tanto, impedida.

El declive de las corrientes migratorias desde el centro y el norte de Europa, tanto como el estigma internacional que suponía mantener el criterio de «sólo blancos», llevaron a una modificación de la política australiana de admisión a mediados de los años sesenta. Los contingentes nacionales fueron entonces sustituidos por criterios más generales de cualificación profesional y de reunificación familiar. La primera alusión oficial al multiculturalismo data del año 1973, cuando Al Grassby, ministro de Inmigración del gobierno laborista de Gough Whitlam, dio a conocer el manifiesto titulado *Una sociedad multicultural para el futuro*, en el que anunciaba el abandono del viejo ideal asimilacionista. Este cambio de rumbo incluía el deseo de reparar la injusticia histórica cometida con los aborígenes australianos, cuyo reconocimiento como ciudadanos se había demorado hasta 1967. La explicación de este giro político debe incluir también la creciente importancia cobrada por el voto inmigrante. Aun así, el multiculturalismo se limitó durante esos años al ámbito del discurso político, sin notables repercusiones legislativas. Un cambio importante fue, no obstante, el reconocimiento de que los inmigrantes constituían un sector social con problemas y necesidades particulares. El esquema laborista para abordar esos problemas consistió en proveer algunos servicios sociales directamente a través de las organizaciones étnicas. Éste fue el núcleo del Australian Assistance Plan y la primera vez en que la esfera pública australiana contó con la presencia de actores sociales organizados en torno a la etnicidad.

La elección del gobierno liberal de Malcom Fraser en 1975 supuso un cambio en la gestión de la cuestión étnica. Tras una

---

58. Véase S. Castles *et al*: *Mistaken Identity: Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*. Sidney, Pluto Press, 1988, p. 54.

investigación oficial sobre la situación de los inmigrantes en el país (el denominado *informe Gallaby*) el enfoque asistencial laborista fue sustituido por una nueva definición de la identidad nacional australiana: ésta era ahora la de un país abierto a la pluralidad cultural de sus habitantes y deseoso de integrarla en su propio tejido social. Los programas de asistencia social dieron paso también a una percepción más didáctica de los problemas étnicos. La financiación pública se canalizó así hacia proyectos de divulgación educativa, subvenciones a la producción artística de carácter étnico y acuerdos culturales con otros países. Este tipo de programas ensalzaba asimismo el papel intermediador de las organizaciones étnicas y de sus líderes. Una lectura optimista de la evolución australiana insistirá en que, en el fondo, los valores democráticos que aglutinan al país no han cambiado, tan sólo lo ha hecho la gama de personas y grupos culturales con derecho a compartirlos.[59] Por el contrario, voces más críticas como la de Castles siguen denunciando la vacuidad de la retórica multicultural en la medida en que no afecte a las estructuras sociales de poder sobre las que se asienta la diversidad étnica. Así, el *informe Gallaby*, al sustituir el enfoque asistencial del laborismo por una percepción «culturalista» de la cuestión étnica, no habría tenido otro fin que el de cooptar a las clases medias de adscripción étnica para la órbita de intereses políticos del Partido Liberal.

> El multiculturalismo se ha convertido —concluye Castles— en una ideología necesaria que ha creado su propia base electoral e institucional. Sin embargo, ninguno de los principales partidos tiene una idea clara de cómo seguir adelante en este terreno. El Partido Laborista quisiera fusionar el multiculturalismo con los servicios sociales en un sistema general (y más reducido) de bienestar, pero no puede. Los liberales se han retractado de muchos de sus antiguos principios multiculturales y relacionan ahora éstos con la celebración de la diversidad y el apoyo a los pequeños negocios étnicos, pero no está muy claro qué significa

---

59. Cfr. J. Kane: «From Ethnic Exclusion to Ethnic Diversity: the Australian Path to Multiculturalism», en I. Shapiro y W. Kymlicka (eds.): *Ethnicity and Group Rights*, Nueva York, New York University Press, 1997, pp. 540-571. En algún caso se ha llegado a juzgar el modelo australiano como superior al canadiense, proponiéndolo como referencia obligada para Europa. Véase X. Pons: *Le multiculturalisme en Australie: au-delà de Babel*, París-Montreal, L'Harmattan, 1996.

todo esto en la práctica. El multiculturalismo sigue siendo, pues, un fenómeno ambiguo y efímero en la política australiana.[60]

Como en Canadá y en Australia, la inmigración ha jugado un papel fundamental en la configuración de la experiencia histórica de los Estados Unidos. A diferencia de estos dos países, sin embargo, la ideología nacional norteamericana ha sido tradicionalmente hostil a consagrar en términos políticos su pluralidad cultural y mucho menos a preservarla por medios administrativos. Los Estados Unidos han divulgado una imagen de sí mismos como una sociedad de inmigrantes cuya cultura, supuestamente universal, sería el producto acrisolado del origen múltiple de sus habitantes. Opciones culturales inevitables, como la lengua empleada en la administración y en la instrucción públicas, se han justificado como medidas puramente instrumentales, ya que la lealtad a su Constitución sería la fuente primordial de la identidad colectiva. El pretendido universalismo de la ciudadanía americana se ha visto, sin embargo, sistemáticamente desmentido por los conflictos raciales que marcan la historia de este país. La segregación racial y las *leyes de Jim Craw* pervivieron en los Estados del sur hasta los años sesenta. Por otro lado, el *melting pot* de las grandes ciudades del norte y del oeste ha funcionado sobre todo entre grupos racial y religiosamente afines, de manera que la identidad étnica entre los descendientes de inmigrantes europeos se ha convertido en buena medida en una opción múltiple y voluntaria.[61]

El término «multiculturalismo» no hizo su aparición en el vocabulario político estadounidense hasta bien entrados los años ochenta. En este caso sus connotaciones fueron muy distintas a las canadienses o australianas. «El multiculturalismo —explica Nathan Glazer— es tan sólo el último en la secuencia de los términos empleados para describir cómo la sociedad norteamericana, y particularmente la educación, debe responder a su diversidad interna».[62] La idea fundamental aquí es que la preservación de la pluralidad cultural, en la medida en que sea

60. S. Castles, *op. cit.*, p. 78.

61. Cfr. R. Alba: *Ethnic Identity: the Transformations of White America*, New Haven, Yale University Press, 1990.

62. N. Glazer: *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997, p. 8.

deseable, debe recaer sobre el sistema educativo en su conjunto, no sobre la familia, la escuela local o el barrio étnico, instituciones que han funcionado tradicionalmente en los Estados Unidos como agencias de asimilación. Lo que se cuestiona con el multiculturalismo, pues, no es tanto la definición de la identidad nacional en sí como la forma de percibir la inserción de los grupos de inmigrantes y de las minorías raciales en el tronco social americano. Los curricula multiculturales han intentado introducir en la escuela referencias a la historia y la cultura de los principales grupos étnicos asentados en el país, así como a sus formas de interacción con la sociedad estadounidense. Esa interacción, sin embargo, no ha sido descrita siempre en términos rosados, particularmente en lo que se refiere a la historia de las relaciones raciales. Las «guerras culturales» en torno a las asignaturas de historia, de literatura o incluso de arte se han convertido así en los campus y en los consejos escolares en un rasgo añadido a la «multiculturalidad» oficialmente programada. Glazer atribuye los orígenes de este estallido al estancamiento social de la población negra, pese al desmantelamiento formal de la segregación racial hace ya más de treinta años:

> ¿Por qué el multiculturalismo se ha convertido en tan gran cuestión en las escuelas desde finales de los años ochenta? Después de todo, hacía ya al menos veinticinco años que las escuelas públicas habían comenzado a adaptarse a la supuesta diferenciación cultural y de intereses de los dos mayores grupos presentes en ellas: negros e hispanos [...] Creo que la explicación básica reside en que a finales de los años ochenta se había gestado un cúmulo de frustración entre la población negra por el fracaso de la reforma de los derechos civiles para proporcionar lo que se esperaba de ella.[63]

En efecto, durante los años treinta y cuarenta, la opinión más extendida entre los estudiosos de la estructura étnica de los Estados Unidos era que la disminución de los prejuicios y de la discriminación racial traería como consecuencia una deseable asimilación de los grupos afectados al grueso de la sociedad norteamericana. Igualmente, hasta los años sesenta, práctica-

63. *Ibíd.*, pp. 91-92.

mente ningún lider o intelectual negro relevante manifestó otra esperanza que la de que los miembros de su raza se convirtieran simplemente en ciudadanos americanos de piel oscura. Este ideal comenzó a naufragar entre la comunidad negra a finales de esa misma década, justamente cuando el movimiento por los derechos civiles había logrado desmantelar prácticamente la legislación racial. Desde entonces la educación de los jóvenes negros sufrió una considerable evolución, pasando de estar centrada en la integración social a intentar elevar el grado de su rendimiento escolar y, por último, en la actualidad, a considerar la inclusión de sus particulares necesidades culturales en el seno del curriculum educativo. Sobre esta evolución se proyecta una obstinada realidad: el hecho de que la población de raza negra sigue estando sobrerrepresentada entre los estratos más bajos de la estructura social americana. En este sentido, el giro hacia la especificidad cultural en el curriculum puede considerarse, con todas las prevenciones que merezca, como un intento más o menos desesperado por quebrar a través de la educación las barreras existentes para la movilidad social de los ciudadanos negros. Sin embargo, los líderes de otros grupos étnicos y raciales, así como algunas voces del entorno feminista, no tardaron en reivindicar iniciativas parecidas.

Lo que en Canadá y en Australia había sido concebido originalmente como un modelo para la integración pluralista de los inmigrantes en sus sociedades de acogida se convirtió así en los Estados Unidos en un debate sobre los contenidos de la educación, su papel en la reproducción de los estereotipos y prejuicios sociales y, más genéricamente, sobre la cultura como espacio de poder. El multiculturalismo ha terminado por convertirse, pues, en un cajón de sastre del que han echado mano numerosos grupos para verbalizar sus agravios, compensar sus frustraciones o reafirmar sus particulares necesidades de reconocimiento. Con un pie en la esfera pública y otro en la académica, los movimientos sociales de la etnicidad, el género y la orientación sexual han convertido la *identidad* en el instrumento básico de categorización de sus respectivos lenguajes políticos. Sin embargo, el peculiar tono militante con que estos lenguajes se han apropiado de la panoplia multicultural ha contribuido también a restarle valor como instrumento de análisis socio-político. Esta dinámica ha provocado, según vimos, resultados tan chocantes como la ex-

clusión de las categorías de *clase* y la inclusión de las de *género* en los esquemas multiculturales, algo a lo que no es ajena la confusión de sus objetivos con los de la «discriminación positiva» en cuanto principios inspiradores ambos de políticas públicas.[64] La conversión del multiculturalismo en un recurso ideológico para los lenguajes de la etnia, el género o la identidad sexual comporta el riesgo añadido de hipostasiar la «cultura» como variable independiente de otras circunstancias de carácter social, político y económico. Con todo, la inquietud que provoca este giro teórico es fundamentalmente normativa, pues la objetivación de lo cultural puede llegar a copar, velar e invertir las referencias morales de la dignidad humana, convirtiendo a los sujetos en esclavos de las supuestas necesidades de su cultura o de su grupo de adscripción colectiva.

En efecto, los lenguajes de la identidad han combinado en la práctica su función terapéutica con la reclamación de derechos, ya sea de integración o de diferenciación, para los colectivos a los que dicen representar. El abuso en la recreación imaginaria de la identidad compartida ha dado pábulo a que un autor como Christopher Lasch denunciara que en los Estados Unidos al menos, y según el consenso dominante, «lo que necesitan estos grupos es el consuelo espiritual proporcionado por la afirmación dogmática de su identidad colectiva».[65] Esta intención terapéutica ha provocado ya encontronazos académicos notables cuando se ha querido utilizar la asignatura de historia en las escuelas como medio para elevar el grado de autoestima entre los niños de los grupos minoritarios. En este caso la primera víctima han sido las ciencias sociales y cualquier intento por asentarlas epistemológicamente sobre criterios de evidencia comúnmente aceptados, pero los lenguajes de la identidad se han convertido, además, en una variante de esa peculiar «retórica de los derechos» que, en palabras de Mary Ann Glendon,

---

64. Como ha observado acertadamente Glazer, «las mujeres han sido discriminadas en el empleo y han sufrido acoso sexual dentro y fuera del puesto de trabajo, pero este problema de derechos civiles no forma parte del multiculturalismo, si es que éste ha de referirse a la cultura. Las mujeres comparten, o de hecho configuran, la cultura de sus familias y de su grupo étnico o racial, pero pensar en las mujeres como un grupo uniformemente afectado por su cultura con independencia de sus ingresos, su raza o su etnia, de sus padres, maridos o hijos, exige un auténtico esfuerzo para forzar la perspectiva». *Ibíd.*, p. 16.

65. Ch. Lasch: *La rebelión de las élites*, *op. cit.*, p. 25.

caracteriza al discurso público norteamericano. Según esta jurista, el atrincheramiento de las leyes racistas en la autonomía legislativa de los Estados sureños durante los conflictos raciales de los años sesenta llevó a elevar el papel de los jueces y de los tribunales de menor rango en la defensa de la libertad de las personas. La *Ley de Derechos Civiles* de 1964 fue precisamente la piedra angular de esta iniciativa. La lógica jurídica de los derechos trascendió, no obstante, el ámbito de la cuestión racial para internarse en el funcionamiento de otras instituciones y esferas de la vida:

> El ejemplo del movimiento de los derechos civiles animó a otras víctimas de la injusticia a subirse a bordo. En los años setenta las inquietudes de las mujeres cristalizaron en torno a la idea de la igualdad de derechos. Muy pronto las personas y organizaciones dedicadas a cuestiones sociales o relacionadas comenzaron a articular sus preocupaciones en términos de derechos.[66]

La introducción de este sesgo en su cultura jurídica habría contribuido a hacer de los Estados Unidos el país con el índice más alto de litigios en el mundo. En cualquier caso, nos encontraríamos aquí tan sólo con un ejemplo más de un amplio proceso, pues «la retórica americana de los derechos no es ahora sino un dialecto en el lenguaje universal de los derechos». Lo interesante del caso es que Glendon realiza su análisis desde una crítica de tono comunitario a la erosión que el carácter «absoluto, hiperindividualista e insular» del lenguaje de los derechos estaría ejerciendo sobre las nociones del «deber y la comunidad» en su país. El marcado perfil legalista de su cultura cívica lo atribuye precisamente, en una crítica que nos es familiar, al «paradigma posesivo» sobre el que estaría construido el liberalismo americano. Así, por ejemplo, denuncia cómo la defensa de la propiedad fue repetidamente invocada por la Corte Suprema a lo largo del pasado y comienzos del presente siglo para invalidar iniciativas legislativas vinculadas a la prohibición de la esclavitud, la promoción de la seguridad laboral, la prevención del trabajo infantil o la organización de los trabajado-

---

66. M.A. Glendon: *Rights Talk: the Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, The Free Press, 1991, p. 7.

res. Glendon llega finalmente a la conclusión de que el discurso político americano está pobremente equipado para tomar en cuenta los «ambientes sociales» (*social environments*), esto es, «las redes cruzadas de asociaciones y relaciones en las que se forman la personalidad, la competencia moral y los valores relacionados con el mantenimiento de una forma republicana de gobierno».[67] Al margen de la especificidad de la experiencia norteamericana, la absorción de la retórica de los derechos por los lenguajes de la identidad ha derivado en una nueva crítica a los postulados normativos del liberalismo.

Según vimos en apartados anteriores, el origen y desarrollo de la teoría liberal ha estado ligado históricamente a la gestión política de la diversidad. No obstante, el tipo de diversidad asumida por los teóricos liberales desde Locke hasta Rawls alude fundamentalmente a la heterogeneidad de opiniones, creencias e intereses que caracterizan a la sociedad civil. La división de poderes, la igualdad ante la ley y la responsabilidad frente a los órganos competentes han sido los mecanismos tradicionales con los que el liberalismo ha institucionalizado la proyección de esa diversidad en las estructuras políticas del Estado. Por encima de ellos, la representación de intereses ha estado estructurada en torno a la propiedad privada desde los orígenes mismos de la esfera pública liberal. La desvinculación de la propiedad respecto del derecho a participar en la formación de la voluntad colectiva constituye la pista más temprana para rastrear el tránsito histórico hacia la modernidad democrática. Sin embargo, la ampliación del sufragio y la inclusión de nuevos tipos de intereses en la esfera pública tan sólo fue posible en el supuesto de que tales intereses eran también, en principio, representables. Algunos teóricos de la «democracia participativa» han ligado sus críticas al liberalismo con las provenientes del pluralismo cultural, coincidiendo en criticar precisamente los fundamentos del principio liberal de representación. Esa crítica se apoya en una reivindicación de la naturaleza heterogénea e inefable de las identidades y experiencias de los sujetos que componen cada comunidad política. Cuando la exclusión política arraiga en esa diversidad, advierten, la diferenciación liberal entre *lo*

67. *Ibid.*, p. 115.

representado y *quién* lo representa se torna problemática. Aquí la «política de las ideas» exigiría el tránsito a una «política de la presencia»:

> Lo que nos preocupa en la elección de un representante es la congruencia de ideales y creencias políticas, combinada quizá con una habilidad superior para articular y registrar opiniones [...] Sin embargo, una vez que se toma en cuenta la diferencia de experiencias e identidades que pueden constituir a los distintos grupos, resulta difícil responder a sus demandas de inclusión política sin incluir también a los miembros de esos grupos.[68]

Este tipo de argumentos se acoge de una forma un tanto simplista a la concepción especular de la representación, pero apunta con tino contra uno de los puntos más ambiguos de la teoría liberal: el de los criterios de identificación colectiva que definen la comunidad política como tal. El liberalismo, según vimos, es un lenguaje político de carácter eminentemente formal, aunque no por ello se asiente sobre la idea de una sociedad atomizada. El propio esquema del contrato social, en línea con la tradición iusnaturalista de la que procede, presupone una forma mínima de socialización moral. Esa moralidad contractual no aporta, sin embargo, criterio alguno de identificación sobre *quiénes* constituyan la comunidad política. En sus orígenes, el volumen de la propiedad o el grado de instrucción determinaba la titularidad de los derechos políticos liberales, pero las obligaciones legales y comunitarias afectaban tanto a poseedores como a desposeídos. La propiedad o la educación constituían por ello criterios de cualificación, no de identificación política. El caso de las mujeres es matizadamente distinto, pues su condición genérica las inhabilitaba *per se* para la vida cívica. Aun así, este criterio de exclusión tampoco arrojaba mucha más luz sobre quién fuera el «nosotros» político. El liberalismo se limitaba a dar por supuesta una identidad colectiva para construir sobre ella su estructura típica de *checks and balances*. Como contrapartida, ese «anonimato» formal ha permitido la inclusión sucesiva de nuevas categorías de sujetos (trabajadores, mujeres, inmigrantes) en las estructuras de la esfera públi-

---

68. A. Phillips: *The Politics of Presence*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 6.

ca liberal, aunque fueran las doctrinas democráticas, con su defensa de la circularidad inherente a la acción de gobernar y ser gobernado, las que insuflasen vida en ese cuerpo político que desde finales del siglo XVIII se conoce como la *nación*. La tasa que se impuso sobre esas nuevas categorías admitidas a la vida política consistió precisamente en su formalización en las estructuras representativas de la esfera pública. En cualquier caso, los criterios de afiliación étnica, confesional o de clase han pesado mucho más en la formación histórica de las organizaciones políticas que las divisiones de las que nacen los movimientos sociales de la identidad. Desde un punto de vista lógico, pese a todo, la *identidad nacional* que engloba a todos esos criterios tampoco es un derivado de la participación política, sino un presupuesto de la misma, al igual que ocurre con el liberalismo y su estructura institucional.

La realidad es que las identidades políticas colectivas han provenido invariablemente de narraciones con un componente histórico y mítico. Éste ha sido el caso de las doctrinas nacionalistas surgidas durante los últimos dos siglos y fue con anterioridad el de las teorías sobre la legitimidad dinástica o religiosa del poder político. Un rasgo peculiar de los lenguajes articulados en torno a la terminología de la cultura en la actualidad es que plantean precisamente una reivindicación ajena al universo conceptual del liberalismo, como es la reafirmación expresiva de identidades existencial y narrativamente construidas, mediante unas categorías formales que son las típicas en él: los derechos. Esta asociación tiende a plantear una relación unívoca y directa entre formas de identidad y categorías de derechos. Una vez que tal correlación se ha establecido, la retórica legalista puede llegar a tornarse rígida y absoluta, denunciando cualquier reticencia a admitir el par identidad/derechos como una agresión a la dignidad de sus portadores. Por todo ello, la pretensión de ligar el principio de la igualdad política al reconocimiento de las necesidades culturales de determinados grupos y, aún más, a la concesión de unos derechos específicos para los mismos exige, como veremos a continuación, un cuidadoso análisis de sus fundamentos morales.

III

LOS MALENTENDIDOS DE LA DIGNIDAD

La incursión de la filosofía política en el universo conceptual del multiculturalismo ha tenido lugar prácticamente bajo la tutela de los mismos autores que participaron en el conocido debate entre liberales y comunitarios.[1] Este debate arrojó a la palestra académica una versión renovada de la discusión decimonónica sobre el cimiento histórico y cultural de la sociedad. No debe sorprender, pues, la similitud formal apreciable entre los argumentos conservadores del siglo pasado y los del comunitarismo contemporáneo. Allí donde el tradicionalismo destacó la primacía de los vínculos orgánicos frente a las abstracciones contractuales, el comunitarismo actual ha subrayado la naturaleza colectiva de las referencias que posibilitan la cohesión social y el juicio moral de los individuos. Ser persona, como su etimología latina indica, supone desempeñar una pluralidad de roles, portar múltiples máscaras. El desarrollo de la personalidad tiene lugar a través del tanteo y de la experimentación con las opciones que la vida nos ofrece, y esto sólo es posible, nos recuerda Charles Taylor, en el seno de contextos de significado

1. La mejor recopilación de los argumentos expuestos por ambos bandos a lo largo del debate es la de S. Mulhall y A. Swift: *Liberals and Communitarians*, Oxford, Clarendon, 1996 (2.ª ed.).

compartidos.[2] Aún más, advierte, en esta búsqueda los sujetos tienen que orientarse ineludiblemente por el horizonte que les proporciona la comunidad cultural a la que pertenecen. Desde un punto de vista funcional al menos, todas las culturas serían en principio igualmente valiosas, pues ofrecen los instrumentos para la constitución subjetiva y la maduración moral de sus miembros. De ahí que la negación del reconocimiento a una forma sociocultural o la amenaza a su supervivencia sean algo más que faltas políticas contra la tolerancia y el respeto al prójimo: significan un auténtico atentado a la potencia ontológica de los individuos.

Este tipo de argumento asimila la «identidad cultural» a la dignidad humana. Su idea central mantiene que la dignidad de las personas se ve maltratada con frecuencia no por sus cualidades particulares, sino por su pertenencia a un grupo cultural concreto. El restablecimiento de su dignidad exigiría, pues, un doble tipo de reparación: por un lado, su reconocimiento como personas, esto es, independientemente de su género, raza o etnia; por otro lado, su reconocimiento como miembros de grupos culturales específicos, admitiendo las particulares necesidades que se derivan de tal condición.[3] La reparación de la subjetividad herida por motivos culturales trascendería así el ámbito de lo privado para ganar una dimensión pública. Como ha señalado Joseph Raz, las alternativas del Estado liberal ante la heterogeneidad cultural son varias.[4] Por un lado cabe la asimilación pura y simple de las minorías al patrón cultural dominante en nombre de los supuestos beneficios de una ciudadanía democrática, uniforme e igualitaria. Este modelo republicano de integración ha sido el más frecuentemente adoptado por los Estados nacionales y por las naciones de nuevo cuño creadas a través de oleadas migratorias. En su vertiente democrática implica, además, la promoción de un patrón cultural concreto con ciertas garantías jurídicas y políticas, como son el respeto a los derechos ciudadanos, la renuncia a su manipulación y el mantenimiento de un acceso igualitario a los puestos de influencia

2. Ch. Taylor: *The Malaise of Modernity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

3. Cfr. A. Gutmann, en Ch. Taylor, *et al.*: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 8.

4. J. Raz: *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 172-173.

cultural. En un plano distinto podemos situar la pretendida neutralidad liberal ante las distintas concepciones de la vida buena que se desenvuelven en el seno de la sociedad civil. Esta neutralidad se hace acompañar de una actitud tolerante, o cuando menos de una indiferencia benevolente, hacia las formas culturales minoritarias. La tolerancia, tomada en este sentido, no es una actitud exclusivamente liberal. También fue practicada con un significado distinto por sociedades preliberales como la España musulmana o el Imperio otomano. Su núcleo consistía en permitir que las minorías se moviesen con libertad en la medida en que no interfirieran con la cultura o con las estructuras de poder dominantes. La aceptación del multiculturalismo con todas sus consecuencias es, por último, una circunstancia infrecuente, dada la tremenda complejidad de los problemas políticos que plantea. De hecho, como vimos con anterioridad, apenas un par de países han hecho un esfuerzo honesto por integrar el pluralismo cultural en sus respectivas identidades nacionales.

Cada una de las posibilidades anteriores constituye una alternativa democrática cuya diferencia fundamental estriba en la interpretación de la noción de igualdad y en la distinta importancia concedida a las necesidades de reafirmación de los grupos culturales frente a los derechos y libertades de sus miembros. El problema de fondo estriba, sin embargo, en que el liberalismo ha tomado tradicionalmente la religión como modelo para la gestión de la pluralidad cultural. La idea de que el Estado pueda abandonar su neutralidad para promover una determinada concepción de la vida buena es ajena a las concepciones liberales clásicas. También lo es la posibilidad de reconocer derechos específicos a los grupos en virtud de sus adscripciones colectivas. Según el canon liberal anglosajón resumido por John Rawls y consagrado por el constitucionalismo norteamericano, los derechos de ciudadanía deben evitar el particularismo en la misma medida en que el Estado debe mantenerse neutral ante cuestiones de naturaleza religiosa, étnica o cultural. En este modelo, la expresión de las diferencias culturales queda relegada a la esfera de la sociedad civil y sus organizaciones voluntarias. El Estado, por el contrario, es concebido como una asociación investida de autoridad cuya misión primordial consiste en la protección de los derechos individuales de sus ciuda-

danos. Aunque ambas esferas se encuentren en interacción constante, deberán mantenerse formalmente diferenciadas.[5]

Lo cierto es que en las sociedades modernas el Estado asume una responsabilidad fundamental en la reproducción del tejido social y productivo. La asignación de funciones culturales según la clásica distinción liberal entre lo público y lo privado o lo secular y lo religioso no es aquí ya posible. Las políticas lingüísticas o educativas en países culturalmente heterogéneos ponen en evidencia la necesidad estatal de optar por *algún* patrón concreto, por mínimo que sea, a la hora de desarrollar sus funciones reguladoras básicas. La sensibilidad frente al pluralismo ha sido distinta según cada experiencia histórica, pero el grado de homogeneidad requerido por el funcionamiento de los instrumentos políticos, jurídicos y administrativos de los Estados contemporáneos limita invariablemente los patrones de integración cultural disponibles. No es menos cierto, sin embargo, que la institucionalización de los derechos políticos y sociales de la democracia sólo fue posible en el marco de los Estados nacionales nacidos a partir del siglo XVIII. La idea de la ciudadanía moderna es por ello inseparable de la del Estado nacional, entendiendo por este adjetivo el significado que le concedieron las concepciones políticas republicanas. Estas mismas concepciones fueron las que «inventaron» la nación sobre unos patrones culturales homogéneos, soslayando o destruyendo el mosaico etnocultural que caracterizaba a las sociedades premodernas.

Obviamente, el respaldo de la historia no reporta *plus* alguno de legitimidad moral para las decisiones del presente. La soberanía de los Estados nacionales se ha visto de hecho erosionada por la aparición de nuevas tendencias centrífugas procedentes del interior y del exterior de su seno. Lo mismo puede

---

5. Rawls reconoce, por ejemplo, el valor de la educación más allá de su papel en la eficiencia económica y el bienestar social, pues «capacita a las personas para disfrutar de su cultura y participar en sus acontecimientos, fomentando así en cada individuo el sentimiento de su propio valor». Sin embargo, los principios de la justicia no permitirían subsidiar instituciones culturales como las universidades, el teatro o la ópera apelando a su valor intrínseco: «la imposición fiscal para estos fines sólo puede justificarse en la medida en que promueva directa o indirectamente las condiciones sociales que aseguran las libertades igualitarias y fomenten a largo plazo los intereses de los menos favorecidos. Esto parece autorizar los subsidios cuya justicia sea menos disputada, haciendo innecesario en este caso un principio de perfección [moral]». J. Rawls: *A Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 101 y 332 respectivamente.

decirse de las identidades nacionales construidas *ad hoc* durante los dos últimos siglos sobre el presupuesto de tal soberanía. Las demandas políticas articuladas mediante los lenguajes de la identidad no se cuentan necesariamente entre esas tendencias disolventes, pero sí postulan la diferenciación interna de una identidad colectiva, la estatal-nacional, que daba por supuestas demasiadas cosas. Dicho esto, a nadie se le escapa que los lenguajes políticos de la identidad responden a contextos sociales muy heterogéneos. El discurso nacionalista, por ejemplo, poco o nada tiene que ver con el feminista y éste, a su vez, con el de las minorías raciales. En el juego político de cada país podemos encontrar convergencias y alianzas más o menos coyunturales entre los actores políticos que verbalizan esas demandas, pero un análisis más detallado revelará la imposibilidad de captar su significado profundo si sólo se atiende a lo proclamado en ellas. Los lenguajes de la identidad no son única y exclusivamente la expresión de reivindicaciones definibles en vagos términos culturalistas. Como lenguajes políticos que son, esto es, discursos elaborados en y para la esfera pública, representan ante todo unas exigencias de reconocimiento social y político específico. Sus enunciados no aluden tan sólo a la cultura como tal, sino a conflictos en los que las adscripciones culturales juegan un papel referencial para la identificación recíproca de los actores políticos en juego. La elaboración simbólica y discursiva de los intereses constituye un elemento más de las distintas «arenas políticas» de la democracia. Este componente estratégico se encuentra presente en *todo* lenguaje político, pero no por ello invalida su contenido normativo. Al contrario, los lenguajes de la identidad interpelan directamente a las ideas de justicia y de igualdad amparadas por las instituciones liberal democráticas. El núcleo del problema consiste, por tanto, en determinar las razones que justifiquen el deber moral de proteger una cultura. En la medida en que sea posible establecer ese deber, el siguiente paso incluirá el análisis de las formas políticas y jurídicas capaces de hacer efectiva tal protección. Si con ello se trasciende el horizonte normativo liberal defendiendo, por ejemplo, la existencia de derechos de grupo, será entonces preciso determinar también su relación con los derechos individuales.

La diferenciación de los derechos: un problema moral

La pregunta inicial ha de dirigirse inevitablemente hacia los motivos que puedan aducirse para desplazar al individuo de la protección jurídica que le ofrece el liberalismo y reorientar ésta hacia los grupos culturales presentes en la sociedad. Al fin y al cabo, como han señalado algunos autores, la intencionada ceguera liberal ante las diferencias culturales no es fruto de la casualidad o de la negligencia, sino de un compromiso con el valor del individuo por sí mismo, sin la mediación de sus formas de vida. Desde esta perspectiva, la identificación de la dignidad humana con el reconocimiento de su particular entorno cultural supondría desplazar la preocupación por la autonomía del individuo y sustituirla por la de las necesidades expresivas de su grupo de adscripción. Esta actitud sería particularmente grave en el caso de los grupos y culturas antiliberales, pues limitarse a garantizar el derecho de los individuos a desertar de su placenta cultural equivaldría a condenarlos al ostracismo, al exilio permanente. La única alternativa viable, concluye esta posición, sería la de educar a las culturas antiliberales en los valores del liberalismo, lo que nos emplazaría en un terreno ya conocido: el de los criterios igualitarios y antidiscriminatorios propios del Estado social de Derecho.[6]

En un sentido opuesto, la defensa política del pluralismo cultural ha sido argumentada por autores como Joseph Raz o Will Kymlicka mediante la vinculación de la competencia moral de los sujetos a la solidez de las estructuras culturales de la sociedad en que se ubican. Desde esta perspectiva la vida democrática implicaría la creación de un contexto de acción común entre los ciudadanos. Este contexto depende en buena medida de las referencias culturales con las que se interpreta el mundo, se traban relaciones personales y se ejerce, en definitiva, la autonomía moral tan apreciada por el liberalismo. Ser moralmente autónomo no sólo significa ser capaz de evaluar opciones morales distintas. Supone igualmente la posibilidad de interpretar y de revisar las propias necesidades y jerarquías de preferencias. La capacidad de ser libre, concluye Raz, depende de la

6. D. Bromwich: «Culturalism, the Euthanasia of Liberalism», *Dissent* (invierno 1995), pp. 89-102.

sabiduría práctica incorporada en las normas sociales y culturales con las que determinamos nuestras opciones vitales.[7] Will Kymlicka, por su parte, advierte que la neutralidad del Estado ante las distintas concepciones de la vida buena no excluye su papel como garante de las estructuras culturales de los grupos amenazados. La pérdida de éstas privaría a sus miembros de las condiciones que precisamente los capacitan para tomar decisiones relevantes sobre la vida buena.[8] En cualquier caso, implicar al Estado en la reproducción de unas estructuras culturales que pueden colisionar entre sí obliga a establecer criterios sobre los derechos y las obligaciones políticas que ligan a los Estados con sus minorías y a éstas con sus miembros.

Con la mente puesta en los conflictos lingüísticos de su Quebec natal, Charles Taylor ha señalado la conveniencia de distinguir «las libertades fundamentales, aquellas que nunca debieran violarse y que, por consiguiente, habría que proteger frente a cualquier ataque, de los privilegios e inmunidades que, aun siendo importantes, pueden rescindirse o limitarse por razones de política pública (si bien se necesitaría una poderosa razón para hacerlo)».[9] Entre las primeras incluye «el derecho a la vida, la libertad, el debido proceso, la libertad de expresión y la libertad religiosa», pero aparentemente no la de contar con rótulos bilingües en las calles de Montreal. Kymlicka, por su parte, ha preferido llamar la atención sobre los derechos específicos de grupo que cuentan con un reconocimiento habitual en las democracias occidentales. Estos derechos están siempre ligados a algún tipo de identidad colectiva y serían catalogables, desde su punto de vista, en tres grandes bloques: los *derechos de autogobierno* concedidos a las minorías nacionales, los *derechos poliétnicos* reconocidos a algunas comunidades de inmigrantes a fin de preservar su herencia cultural y, por último, los *derechos especiales de representación* con los que se intenta dar respuesta a alguna desventaja sistemática para la participación política de ciertos grupos sociales, sean éstos de carácter étnico o no.[10]

El primer bloque de derechos, entre los que destaca de for-

---

7. J. Raz, *op. cit.*, p. 174.

8. W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 165.

9. Ch. Taylor: *The Politics of Recognition*, *op. cit.*, p. 59.

10. W. Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 27-33.

ma típica el federalismo, resulta tan sólo viable como instrumento para la gestión de la heterogeneidad cultural cuando una minoría se encuentre territorialmente concentrada en alguna de las subunidades federales, configurando así una mayoría local. La conexión entre federalismo y pluralismo cultural es mayor de lo que podría parecer a primera vista, pues las decisiones sobre demarcaciones políticas y administrativas configuran las relaciones entre mayorías y minorías, el acceso a los recursos de poder y, por consiguiente, las posibilidades de influir políticamente sobre la cultura.[11] Los denominados «derechos poliétnicos» aluden, por el contrario, al tipo de políticas a que antes nos hemos referido bajo el epígrafe del «multiculturalismo»: medidas antidiscriminatorias, cambios en el curriculum educativo, subvenciones para las prácticas culturales de las minorías o eximencias de determinadas regulaciones que las perjudican. Teniendo en cuenta la función que cumplen, esto es, proporcionar reconocimiento y apoyo público a ciertas prácticas culturales y formas de identidad minoritarias, Joseph Carens ha propuesto rebautizarlos como «derechos de reconocimiento» (*recognition rights*). Además, señala Carens, su titularidad no sólo la ostentan los grupos étnicos, sino también los de carácter religioso y lingüístico. La diferencia fundamental con los derechos anteriores estriba en que no precisan el control del proceso legislativo y administrativo para hacerse efectivos.[12]

El problema normativo estriba, según vimos, en si los dere-

---

11. Buchanan ha apuntado fórmulas de control territorial alternativas a la soberanía y que, en algunas circunstancias, están ligadas a formas federales: éste es el caso, por ejemplo, de los derechos de propiedad colectiva sobre la tierra, las restricciones a la entrada en el territorio de un grupo o la imposición de costes sobre su abandono, los derechos de veto o de anulación legislativa para leyes que hayan de aplicarse en un territorio, así como los derechos lingüísticos para las minorías. En la medida en que estas iniciativas sean asumidas por decisión mayoritaria de un grupo, pueden considerarse como instancias del mismo para autovincularse. Es más, se pregunta este autor, «desde el punto de vista de los valores liberales de la libertad y la tolerancia, ¿es preferible dar capacidad a las comunidades locales para que restrinjan los derechos individuales *dentro* del Estado o permitir (o exigir) a las que así lo hagan que se separen del mismo?». A. Buchanan: *Secession*, Boulder, Westview Press, 1991, pp. 57 y ss.

12. J. Carens: «Liberalism and Culture», *Constellations*, vol. 4, n.º 1 (abril 1997), pp. 35-47. A instancias de Carens, Kymlicka ha accedido finalmente a redefinirlos como «derechos de adaptación» (*accomodation rights*). Cfr. W. Kymlicka: «Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights?», Constellations, cit., pp. 72-87. Con todo, la conceptualización de esta clase de iniciativas bajo la fórmula jurídica de «derechos» sigue sin resultar convincente.

chos diferenciados de grupo por razones culturales son moralmente permisibles y, en caso afirmativo, en qué circunstancias lo son. La clasificación anterior se presta a interpretaciones confusas en ese sentido. En primer lugar debe quedar claro que ninguno de los tres tipos aludidos por Kymlicka es presentado como un «derecho cultural». Lo que describe son más bien modelos distintos para la gestión de la pluralidad cultural, derechos políticos en definitiva. Tampoco se trata de que a cada tipo de adscripción colectiva deba asignársele *eo ipso* una categoría de derecho de grupo, aunque el propio Kymlicka, al pasar continuamente del plano descriptivo al normativo, así parezca darlo a entender en ocasiones.[13] Su argumentación se mantiene calculadamente entre dos aguas, pues señala que la existencia *fáctica* de tales derechos diferenciados responde a la noción *moral* de que la justicia entre grupos así lo exige. La piedra angular de todo el edificio es la tesis de que la pertenencia a una cultura constituye una condición esencial para la autonomía moral de las personas. La defensa de esa autonomía individual en el caso de las minorías culturales puede hacer necesario que se les reconozcan derechos especiales de grupo como medida compensatoria. Según Kymlicka, la idea de los derechos diferenciados de grupo no sólo goza de un respaldo real, sino que pertenece en rigor al elenco normativo del liberalismo y a su interés declarado por compensar las desigualdades. En realidad, prosigue, la actitud de los teóricos liberales ante la cultura nunca ha sido de ignorancia o de neutralidad, como suele sobreentenderse. Su posición durante los dos últimos siglos osciló entre un reconocimiento limitado de los derechos de las minorías y su rechazo «no porque desecharan la idea de una cultura oficial, sino precisamente porque creían que debía existir sólo

---

13. Así, por ejemplo, en algunos pasajes afirma que «deberíamos asegurar que todos los grupos nacionales tuviesen la oportunidad de mantenerse como culturas distintas, si así lo deciden; esto aseguraría que el bien de la pertenencia cultural estuviese igualmente protegido para los miembros de todos los grupos nacionales». Según esto, la pertenencia etnocultural sería una circunstancia valiosa y merecedora de peservación por sí misma a través de determinados derechos. En otros pasajes, sin embargo, advierte que «los derechos diferenciados de autogobierno compensan de las desiguales circunstancias que situan a las culturas minoritarias en una desventaja sistemática en el mercado cultural». Con ello parecería admitirse la responsabilidad de los actores sociales ante la contingencia de su propio legado cultural. *Ibid.*, pp. 112-113.

una».[14] La justificación liberal de los derechos diferenciados de grupo que este autor propone tiene, por consiguiente, una base igualitaria, es decir, está condicionada a que la pertenencia a una minoría suponga un perjuicio real y a que tales derechos sirvan para rectificarlo. La pertenencia cultural se postula, en definitiva, como condición de posibilidad para cualquier otra consideración igualitaria ulterior:

> Existen dos postulados fundamentales que subyacen a una defensa liberal de los derechos de las minorías: primero, que la libertad individual está ligada de forma relevante a la pertenencia a un grupo nacional; segundo, que los derechos específicos de grupo pueden fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría [...] La misión de una teoría liberal de los derechos de las minorías debe consistir en definir los términos justos para la integración de los inmigrantes y para la preservación de las minorías nacionales como sociedades distintas.[15]

La «cultura» se convierte aquí, una vez más, en la piedra angular del discurso político, aunque en este caso se trate de un discurso declaradamente liberal. El bien merecedor de protección no es ya, sin embargo, la propiedad o la participación política, sino la inserción en una «cultura societaria»:

> [...] una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de las actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada; estas culturas tienden a concentrarse territorialmente y se basan en una lengua compartida.[16]

La naturaleza trascendental, en el sentido kantiano del término, que Kymlicka le concede a la cultura sitúa el debate filosófico sobre el multiculturalismo en un escalón previo al que enzarzara en su día a liberales y comunitarios: la «cultura societaria» no sería una opción más sobre la vida buena, sino la condición de posibilidad de *toda* vida buena. Lo paradójico de

14. W. Kymlicka: «Liberalism and the Politization of Ethnicity», *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, n.º 2 (1988), p. 241.
15. *Ibid.*, p. 52.
16. *Ibid.*, p. 76.

la posición de Kymlicka es que en el curso de su defensa de la autonomía del individuo frente al papel de la cultura como constituyente de su personalidad moral se verá obligado a concederle a tal cultura un valor eminentemente instrumental.

Cualquier lector instruido en filosofía descubrirá inmediatamente tras esta paradoja el eco de la crítica de Hegel a la teoría moral kantiana. Estas referencias eruditas poco afectan, sin embargo, a un debate construido sobre una metodología filosófica rawlsiana. El modelo de igualdad liberal que Kymlicka desarrolla se basa, al igual que el de Rawls o el de Dworkin, sobre una teoría de los recursos morales. Estos recursos, sin embargo, son definidos aquí primordialmente en términos de membrecía cultural (*cultural membership*). La cultura societaria de cada cual no sería objeto de elección, sino parte de las circunstancias vitales de las personas. Uno no elige el lugar y el momento de su nacimiento, tan sólo las opciones que se le ofrecen en un contexto existencialmente dado. La posibilidad de tomar decisiones morales sobre la vida buena vendría así determinada por la ubicación de los sujetos en unas estructuras culturales seguras. Este argumento parece dirigir un guiño a las tesis comunitarias: la cultura societaria en la que nacemos nos ofrecería el horizonte del *telos* vital, mientras que la determinación del *nomos* de nuestra conducta recaería sobre la libertad moral de cada persona. Sin embargo, la diferenciación de ambas esferas es lo que le permite a Kymlicka, como a los liberales en general, zafarse de la falacia naturalista y concebir el valor político de la cultura propia desde una perspectiva instrumental. Como veremos enseguida, este tipo de argumento no resulta del todo satisfactorio para juzgar la injusticia que puedan sufrir las minorías culturales sometidas a dominación externa.

En efecto, si desde un punto de vista funcional los recursos proporcionados por las distintas culturas societarias son equivalentes, la asimilación paulatina a una cultura ajena no supondría necesariamente un perjuicio. «Las culturas minoritarias —advierte John Danley— no se enfrentan a la pérdida de la pertenencia cultural en general, sino a la pérdida de *una* pertenencia cultural concreta.»[17] Kymlicka se apoya en la posibilidad

17. J.R. Danley: «Liberalism, Aboriginal Rights and Cultural Minorities», *Philosophy and Public Affairs*, n.º 20 (1991), pp. 168-185. La cursiva es mía.

de distanciarse moralmente de los instrumentos subjetivantes de la propia cultura societaria no sólo para reafirmar la autonomía del sujeto liberal, sino para justificar también su clasificación normativa de la etnicidad en «minorías nacionales» y «grupos etnoculturales». Las primeras constituirían «una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas».[18] Los segundos, por el contrario, son generados por los flujos migratorios. Pero salvo guerras, persecuciones o desastres naturales, nos recuerda Kymlicka, la emigración es el resultado de la decisión libre y consciente de los individuos. En sus cálculos los inmigrantes deben contar con los costes que supone el ingreso en una cultura societaria distinta. La voluntariedad de su desarraigo cultural supondría así una diferencia normativa fundamental a la hora de medir la legitimidad de sus exigencias al país de acogida.

A nadie se le escapa la distinta realidad socio-política que acompaña a los colectivos de inmigrantes y a las minorías étnicas que se perciben a sí mismas como naciones. Kymlicka, sin embargo, en su afán por elaborar una teoría global sobre los derechos de las minorías, se apoya en esa distinción para aunar criterios normativos y descriptivos: las minorías nacionales poseen culturas societarias distintas y es legítimo que las preserven como tales si así lo desean; los inmigrantes abandonaron voluntariamente la cultura societaria de su país de origen, pero es legítimo que gocen de protección si su identidad cultural los convierte en víctimas de la discriminación en los países de acogida; en cualquiera de los dos casos, el imperativo de que los grupos culturalmente definidos puedan hacer oír sus intereses permite el establecimiento de derechos diferenciados para los mismos. Según este esquema, carecería de sentido político, pero *también* de legitimidad moral, que los colectivos de inmigrantes reivindicasen derechos nacionales o que las minorías nacionales viesen reducidos sus derechos a las protecciones que reciben los inmigrantes. Sin embargo, si el núcleo de todo el planteamiento consiste en que la diferenciación de derechos sólo puede obedecer a la necesidad de asegurar la pertenencia de los individuos a sus respectivos entornos culturales, ya que

18. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 11.

de ello depende su competencia moral, no parece claro que los perjuicios derivados de una hipotética precariedad sociocultural fuesen muy distintos para los miembros de las minorías nacionales y para los inmigrantes o los grupos étnicos dispersos. En mi opinión, estos colectivos configuran más bien un *continuum* social en el que las injusticias cometidas contra uno u otro no son deslindables *a priori*, sobre todo si para evaluarlas se maneja la idea de la integridad cultural.[19]

Kymlicka no ha sido capaz de ofrecer una respuesta convincente a este tipo de objeciones. Tan sólo se ha limitado a reconocer que sus intereses son fundamentalmente prácticos. Resulta obvio, señala, que los individuos no demuestran una predisposición natural a cambiar de cultura. Cuando así sucede, añade, abandonan algo a lo que consideran que tienen derecho. Por lo demás, las aspiraciones expresadas por colectivos de inmigrantes y minorías nacionales son palpablemente distintas, entre otras razones porque la percepción de la legitimidad de sus reivindicaciones es también distinta en cada caso.[20] Pese a la agudeza de sus intuiciones, la propuesta de Kymlicka se queda corta precisamente allí donde debería trascender el formalismo que aprisiona su enfoque de la cultura. El problema estriba en que difícilmente puede sostenerse la obligación moral de proteger determinadas formas culturales si no se ofrece alguna explicación de por qué la relación entre culturas y sujetos no es arbitraria o aleatoria. Al insistir en la importancia de la cultura como *contexto de elección* sus argumentos pasan por alto el papel de tales opciones en la constitución de la *identidad* de los sujetos.[21] En efecto, la identidad, como diría Taylor, no es algo que *tengamos*, sino lo que *somos*, no es una propiedad, sino un *modo de ser* moralmente arraigado. Esto no significa que nuestras identidades sean realidades cerradas o inmutables. Al con-

---

19. Como ha señalado asimismo Parekh, Kymlicka apela a «principios tan dispares como la concentración territorial, el carácter completo de las instituciones, los compromisos pasados, el consentimiento, el nivel de pobreza de los inmigrantes en un país y la responsabilidad en ella del país de acogida» para situar a estos últimos en la escala más baja de los derechos. Cfr. B. Parekh: «Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship», *Constellations*, vol. 4, n.º 1 (abril 1997), pp. 55-62. En esta misma línea véase también I.M. Young: «A Multicultural Continuum», *Ibid.*, pp. 48-53.

20. W. Kymlicka: cfr. «Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights?», *op. cit.*

21. Cfr. R. Forst: «Foundations of a Theory of Multicultural Justice: Keys to Kymlicka», *Constellations*, vol. 4, n.º 1 (1997), p. 66.

trario, modelamos conscientemente nuestra identidad cuando perseguimos fines y realizamos compromisos específicos, pero la naturaleza y contenido de éstos, tanto como los aspectos recónditos que subyacen a la personalidad, modifican a su vez la manera en que la percibimos. Ésta es la razón por la que podemos reconocer una continuidad biográfica con el niño que una vez fuimos, pero somos capaces también de percibir las mutaciones de nuestra personalidad a través de las experiencias críticas de la adolescencia, la madurez y de los acontecimientos decisivos en nuestra vida. La identidad cultural, como toda identidad, es *también* por ello una forma de experiencia moral, pues las decisiones que configuran a lo largo de la vida nuestra personalidad se encuentran siempre culturalmente mediadas. Esto no supone que seamos incapaces de lograr un distanciamiento crítico frente a las opciones morales y culturalmente teñidas que definen la personalidad. Somos, en definitiva, sujetos morales culturalmente condicionados, pero no determinados por la cultura. El aprendizaje moral constituye una necesidad funcional del sujeto en cada contexto cultural y por ello la emigración o el exilio motivan la readaptación, a veces penosa, de nuestros criterios morales. Esta reflexión no intenta, pues, difuminar la distinción hegeliana entre *Moralität* y *Sittlichkeit*. Tan sólo señala la imposibilidad de imputar responsabilidades o derechos a los sujetos en función de sus culturas sin una argumentación moral ontogenética. En un determinado momento Kymlicka intuye la necesidad de tal argumentación, pero le concede una importancia meramente descriptiva, no moral:

> Sospecho que las causas del apego [de los individuos a su cultura] están profundamente arraigadas en la condición humana, vinculadas a la necesidad que tienen los seres humanos de dar sentido a su mundo en cuanto criaturas culturales que son. Una explicación completa sobre este punto debería incluir aspectos de la psicología, la sociología, la lingüística, la filosofía de la mente e incluso de la neurología.[22]

Una vía alternativa de argumentación debería comenzar por esclarecer qué principio de justicia estamos manejando cuando

22. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 90.

hablamos de los perjuicios causados por la dominación o la desposesión cultural. Obviamente, no puede tratarse del mismo principio al que recurrimos cuando juzgamos la justa o injusta distribución de los recursos materiales. Además, si tales perjuicios los concebimos como una privación de los medios que los sujetos necesitan para interpretar coherentemente sus contextos vitales, habrá que aportar algún argumento que vincule formas específicas de autorrealización con pautas igualmente específicas de interacción social. Ésta es una tarea para la que el paradigma hegeliano del reconocimiento moral está mejor equipado que la mera conversión de la cultura en un *bien primario* rawlsiano o, mejor dicho aún, en el más primario de los bienes.[23]

Desarrollo moral y reconocimiento

La función de la cultura en la constitución de la identidad individual puede evaluarse moralmente desde dos ángulos. Por un lado, como es típico de las perspectivas liberales, podemos valorar su papel en la capacitación de los individuos para reflexionar y elegir con sentido entre las opciones vitales que se les ofrecen. La cultura es en este aspecto un instrumento al servicio del individuo y su desarrollo. Por decirlo con las palabras de David Gauthier, «la individualidad es lo que importa; las formas de vida son importantes tan sólo como expresión y alimento de la individualidad humana».[24] Por otro lado, tal y como han hecho siempre los defensores de la tradición, podemos apreciar de las culturas su capacidad para crear vínculos de solidaridad intergeneracional y desarrollar sentimientos de confianza y unidad comunitaria. Bhikhu Parekh, habitual defensor de los puntos de vista de la comunidad india en Gran Bretaña, ha insistido en que los sujetos de muchas de las culturas calificadas de «antiliberales» (como la hindú o la de los judíos ortodoxos) conciben éstas como una herencia ancestral que debe ser cuidada y transmitida en el tiempo en muestra de lealtad hacia los ante-

23. Sobre la teoría y clasificación de los *bienes primarios* en Rawls, cfr. J. Rawls: *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pp. 178 y ss.

24. D. Gauthier: *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 288.

pasados. La cultura es aquí objeto de estima por sí misma, no como plataforma de capacitación individual. Estas culturas no estarían cerradas por principio a la reflexión y al cambio, advierte Parekh, pero sus seguidores creen que deben hacerlo a través de sus representantes autorizados. En este sentido, la capacidad de elección individual no debería afirmarse como un postulado absoluto frente al derecho de las comunidades a la autopreservación. Lo contrario significaría tornar imposible la estabilidad de éstas.[25]

Parekh está distorsionando en realidad el significado de la protección que el liberalismo ofrece a la capacidad individual de elección. El liberalismo, en su acepción moral y política, no descansa sobre una sociología atomista o una teoría presocial de los derechos: constituye un esfuerzo por diferenciar ámbitos de compromisos. Aun cuando entre sus objetivos no se cuente la consecución de un consenso moral entre sujetos con concepciones diversas del bien, no por ello carece de una noción del mismo. Lo que excluye es la existencia de un *bien común políticamente respaldado*, no una comprensión común de lo justo. Una norma de derecho, el principio de autonomía o la satisfacción de deseos son, en este sentido, perfectamente asumibles como concepciones liberales del bien.[26] La noción liberal del individuo y de su capacidad para evaluar las opciones que se le presentan se sitúa siempre, pues, en el seno de las relaciones sociales. La red de vínculos que contribuye a configurar nuestra percepción del mundo, de nuestros semejantes y de nosotros mismos, nuestra personalidad, en definitiva, es compleja y rica en matices. Precisamente por ello, la mayoría de las esferas de nuestra vida escapa a los criterios que definen el liberalismo. La familia, la comunidad religiosa y los vínculos de amistad o afectivos no son concebibles con criterios liberales, aunque su institucionalización comporte garantías jurídicas para sus miembros.[27] La religión o

25. B. Parekh, *op. cit.*, p. 61.

26. Para una crítica de éstos y otros tópicos atribuidos al liberalismo ver Ch. Taylor: «Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate», en N. Rosenblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1989, pp. 159-182; W. Kymlicka: «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics*, n.º 99 (julio 1989), pp. 883-905 y B. Barry: *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 171 y ss.

27. La *liberalización* en este sentido restringido es precisamente uno de los aspec-

el amor, por poner dos ejemplos obvios, son esencialmente «aliberales», puesto que la determinación y vivencia de los dogmas y rituales de la salvación o la dinámica sentimental del afecto erótico son ajenos al universo conceptual de los derechos liberales. Lo que el liberalismo cuestiona más bien es que tales relaciones gocen de una traducción pública vinculante. En un régimen liberal, en definitiva, la herejía o el desamor carecen de consecuencias civiles.

El debate sobre la naturaleza individual o colectiva de los derechos diferenciados de grupo es, por lo demás, confuso, tiende a sugerir una falsa dicotomía y resulta estéril si sólo se plantea en términos de una relación de prioridad. En primer lugar, los derechos catalogados por Kymlicka son ejercidos unas veces por los individuos y otras por los grupos como tales. Lo relevante de ellos es que afectan a las condiciones sociales de la reproducción cultural. Por otro lado, el derecho individual a ciertas prácticas culturales sólo tiene sentido si se ejerce de forma colectiva, como ocurre con la lengua o la religión. Sin embargo, la lengua, a diferencia de la religión, no puede confinarse al ámbito de la conciencia. La protección de la cultura de un grupo tampoco es reducible a la protección de los individuos que la integran.[28] Los derechos lingüísticos son, pues, constitutivamente derechos colectivos, ya que aun si se ejercen individualmente sólo tienen sentido cuando se reconocen para una comunidad entera. No existen lenguas privadas, tan sólo usos privados de las mismas en función de la estructura sociolingüística de cada país. Pero no todos los derechos de grupo son de índole cultural: los derechos de secesión y de anulación o veto legislativo en Estados compuestos, así como la propiedad colectiva o la negociación sindical en general, representan otras tantas formas de derechos colectivos relativamente frecuentes en los sistemas políticos liberales.[29] En términos generales, los ins-

---

tos de la «colonización del mundo de la vida» frente a la que previene Habermas. Cfr. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1981, pp. 470 y ss.

28. Cfr. N. Brett: «Language Laws and Collective Rights», *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, n.º 2 (1991), pp. 229.

29. Allen Buchanan ha definido estos derechos con las siguientes características: «los derechos de grupo se adscriben a colectivos de individuos y tan sólo pueden ser ejercidos colectivamente o al menos en nombre del colectivo [...] Adicionalmente, el bien asegurado por el citado derecho es con frecuencia un bien colectivo, en el sentido

trumentos de autogobierno consagrados por el federalismo permiten a los grupos que acceden a ellos la salvaguardia de un elevado grado de autonomía cultural. Es más, en el seno de un Estado federal con demarcaciones etnoterritoriales los derechos culturales atribuibles a sus grupos se encuentran implícitamente subsumidos en el derecho de autogobierno. Esta discusión no debe hacer olvidar, sin embargo, que son únicamente los miembros de los grupos en calidad de tales los titulares de cualesquiera derechos que se les reconozca colectivamente. Un derecho colectivo sólo puede gozar de legitimidad desde una perspectiva liberal si no se ejerce *contra* los derechos individuales de los miembros de la comunidad en cuestión. Expresado de otro modo, los derechos de grupo sólo pueden encontrar una justificación liberal cuando se trate de proteger bienes que no puedan ser defendidos de otra manera, por ser inherentemente colectivos. Por lo demás, los «hechos culturales» no tienen ni pueden tener personalidad jurídica alguna. La cuestión verdaderamente crucial estriba en las razones que puedan aducirse para conceder un determinado derecho a una colectividad. Como ha señalado Habermas, la supuesta contradicción del pluralismo cultural con las intuiciones liberales depende de su adecuada formulación filosófico-política.[30] El bien regulado por los derechos liberales es fundamentalmente el de la autonomía individual, pero esta autonomía no es puramente privada. No es un nicho en el que se puedan desarrollar aisladamente los proyectos vitales, sino el presupuesto y el punto de llegada de la participación de los individuos en la vida pública. En un Estado constitucional democrático todos los ciudadanos deben ser capaces de percibirse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos de derecho. La actualización democrática de esos derechos puede ser perfectamente sensible al contexto social y político de los ciudadanos que los reformulan, ya que no es la neutralidad moral del sistema jurídico lo que causa los conflictos, sino las cambiantes valoraciones que de forma

---

de que si se garantiza será accesible a todos o a casi todos los miembros del grupo. Aún más, podemos también afirmar que [...] los intereses servidos por el grupo son los intereses que los individuos, en cuanto miembros de tal grupo, tienen en los bienes colectivos del mismo». *Op. cit.*, pp. 74-75.

30. J. Habermas: «Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat», en *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996, p. 242.

inevitable acompañan la redefinición de los derechos básicos. Son, en definitiva, las garantías jurídicas del Estado democrático de Derecho las que deben permitir a los ciudadanos, a través de los mecanismos representativos para la formación de la voluntad colectiva, decidir el grado de importancia que deseen conceder a los rasgos culturales de cara a la organización política de su vida en común.

Desde un punto de vista normativo, el compromiso con los principios del pluralismo cultural entraña también una voluntad de reconocimiento de la diferencia. Esta actitud es moralmente más ambiciosa que la simple tolerancia. Una de las formas de tolerancia más antiguas la podemos encontrar en el pluralismo religioso.[31] El sentido con que se practicó la tolerancia en sus orígenes difiere, sin embargo, de su moderna concepción liberal. La libertad religiosa reconocida por el Estado de Derecho no sólo trata de garantizar el ejercicio del culto por las diversas comunidades de creyentes, sino también la libertad de sus miembros para revisar sus propias creencias. Esto sólo ha sido posible en la medida en que la privacidad se ha diferenciado socialmente como esfera autónoma para la elección de las formas de vida. La moderna tolerancia liberal propicia por ello el respeto hacia las identificaciones privadas mientras su contenido no implique un atentado a las libertades e identidades de los demás. Esto no siempre fue así. Nacida en el contexto de las guerras religiosas del siglo XVII, la primera concepción de la tolerancia no implicaba el reconocimiento de una misma dignidad para todas las prácticas y creencias. Tolerar significaba más bien admitir la heterogeneidad religiosa como un mal menor o inevitable. Mediante el precepto *cuius regio, eius religio* la tolerancia se articuló en el plano exterior de las relaciones entre los príncipes, no en el interior del dominio regio.

En el contexto político actual, sin embargo, los portavoces del pluralismo cultural reclaman algo más que tolerancia privada hacia sus miembros: persiguen reconocimiento público, un estatuto legal propio y unos derechos específicos en cuanto grupos. Los criterios normativos de que dispone el liberalismo político para responder a esas demandas son, según hemos visto,

---

31. Sobre los distintos modelos y sentidos de la tolerancia, cfr. M. Walzer: *On Toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997.

limitados. En algunos casos tal limitación se debe a malentendidos morales en la formulación de las reivindicaciones. En otros, sin embargo, se trata de genuinas dificultades teóricas para encajar las reclamaciones hechas en nombre de la identidad. En efecto, los problemas normativos ligados a la distribución de recursos materiales y los pertenecientes al ámbito del reconocimiento moral parecen remitir a principios distintos de justicia.[32] Empleando la terminología de Michael Walzer, distribución y reconocimiento constituyen «esferas» distintas de la justicia, por cuanto remiten a bienes sociales también distintos.[33] Estrictamente hablando no es posible «distribuir reconocimiento», ya que éste no representa una cantidad fungible. En la práctica, sin embargo, resulta obvio que ambos principios están indisolublemente vinculados: las pautas políticas de distribución de recursos dependen directamente del grado de reconocimiento e influencia con que cuenten los distintos grupos sociales.

Una forma posible de abordar el problema de la justicia y el reconocimiento es a partir del principio de la representación política. Según vimos en páginas anteriores, la teoría liberal a este respecto se encuentra muy alejada de la metáfora especular: mantiene que todos los intereses son en principio representables, concede un amplio margen de autonomía a los titulares de la representación y apela a la proporcionalidad de la misma como criterio de su legitimidad. La protección de las minorías frente al peligro de una tiranía de la mayoría, tal y como previno Tocqueville, se procura fundamentalmente de dos maneras: en virtud del principio de la generalidad de la ley y mediante la sobrerrepresentación o la concesión de inmunidades parciales a las minorías que se desea proteger. Sin embargo, algunos de los teóricos contemporáneos de la diferencia ven en estos mecanis-

---

32. Para una temprana crítica a Rawls en este sentido, véase V. Van Dyke: «Justice as Fairness: for Groups?, *American Political Sciencie Review*, vol. 69 (1975), pp. 607 y ss.

33. Walzer cuestiona uno de los supuestos más consolidados en la historia de la filosofía occidental: el de la existencia de un principio de justicia único y unitario. Por el contrario, «la idea de justicia distributiva tiene tanto que ver con la producción como con el consumo, con la identidad y el estatus como con la tierra, el capital o las posesiones personales [...] Esta multiplicidad de bienes se ve replicada por una multiplicidad de procedimientos, agentes y criterios distributivos [...] Los principios de justicia son, por ello, pluralistas en su forma. Sus diferencias se derivan de la distinta interpretación de los propios bienes sociales». M. Walzer: *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983, pp. 3 y 6.

mos liberales una garantía insuficiente. Leyes generales y cuotas parlamentarias serían inútiles para proteger de la discriminación ejercida contra «la heterogeneidad del cuerpo y la afectividad, la inagotabilidad de las relaciones sociales y lingüísticas sin un origen unitario e indiferenciado».[34] El paradigma distributivo de la justicia y los supuestos ontológicos adheridos al mismo serían incapaces de percibir las dimensiones más profundas de tal opresión, entre otras razones porque la naturaleza del sujeto poseedor se supone previa e independientemente de los bienes poseídos. Como denuncia Iris Marion Young,

> [...] los teóricos distributivos de la justicia coinciden en que ésta constituye el principal concepto normativo para evaluar los demás aspectos de las instituciones sociales. Sin embargo, identifican la distribución con el ámbito de la justicia en general. Esto supone aplicar una lógica distributiva a bienes sociales que no son materiales o cuantificables. Aplicar tal lógica a este tipo de bienes conduce a una concepción errónea de los problemas de justicia, pues se reifica aspectos de la vida social que se entienden mejor como funciones de reglas y de relaciones que como cosas. El resultado de todo ello es la conceptualización de la justicia bajo patrones estáticos, en lugar de atender a los procesos sociales. Este paradigma distributivo comporta una ontología social confusa o incompleta.[35]

El enfoque de Young está ligado a una teoría postmoderna de la opresión. La represión de las categorías diferenciales a las que alude se manifestaría en tres ámbitos sociales ajenos a una concepción distributiva de la justicia: los procesos de toma de decisiones, la división sexual del trabajo y la cultura. Con estos supuestos Young ha elaborado un concepto de la opresión próximo a los planteamientos foucaultianos sobre la capilaridad del disciplinamiento social:

> La opresión en su sentido estructural se refiere a las vastas y profundas injusticias que algunos grupos sufren como conse-

---

34. I.M. Young: *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 10.

35. *Ibid.*, pp. 24-25. En esta misma línea, véase N. Fraser: «Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 8 (diciembre 1996), pp. 18-40 y A. Phillipps: *The Politics of Presence*, *op. cit.*, pp. 20 y ss.

> cuencia de asunciones y reacciones, a menudo inconscientes, que tienen lugar en el curso de la interacción cotidiana de personas bienintencionadas [...] El carácter sistemático de la opresión implica que un grupo oprimido no necesita contar con un grupo opresor correspondiente.[36]

Intentar aprehender políticamente la injusticia partiendo de categorías teóricas tan evanescentes puede abocarnos a una perplejidad similar a la que embargaba a Kymlicka al intentar dar razones sobre el valor de la pertenencia cultural. Las teorías puramente estructurales de la opresión suelen ser autolimitantes y terminan por agotarse en estrategias tanto más estériles cuanto más expresionistas. Una teoría política de la opresión debe ser capaz de identificar al menos a los sujetos que la sufren, pues de ello depende la efectividad de los paliativos que pueda articular. Young, sin embargo, se apoya para su propuesta política en el amorfo concepto de los «grupos sociales»:

> Un grupo social es un colectivo de personas diferenciado de al menos otro grupo por sus formas culturales, prácticas o estilo de vida. Los miembros de un grupo poseen una afinidad específica por sus experiencias o estilos de vida similares, lo que les lleva a asociarse entre sí en mayor grado que con quienes no se identifican con el grupo [...] Un grupo social no se define primordialmente por un conjunto de atributos compartidos, sino por un sentimiento de identidad.[37]

El principal problema con que se enfrenta una teoría de la democracia construida sobre esta noción estriba en que a ningún grupo se le pueden atribuir derechos sin antes habérsele asignado miembros. En este sentido, la argumentación de Young parece tautológica: un grupo social es un grupo que afirma serlo. A partir de tal condición, y en la medida en que sus miembros se sientan discriminados, se deriva el legítimo imperativo de ver reconocidos unos derechos específicos. Además, la amplitud de las categorías de sujetos a los que Young considera discriminados deja a pocos fuera: mujeres, ancianos, trabajadores, minorías étnicas y raciales, homosexuales, disca-

36. *Ibíd.*, p. 41.
37. *Ibíd.*, pp. 43 y 44.

pacitados físicos y psíquicos. Aunque no cabe duda de que cada uno de estos colectivos tiene algún agravio que reivindicar, distan de ofrecer una base social para un diseño político sustancialmente alternativo a los que conocemos. En realidad, las identificaciones de los sujetos son múltiples: una misma persona puede sentirse moralmente incumbida por su condición sexual y socioeconómica, por su identidad lingüística y racial, por su orientación erótica y religiosa. En un sistema territorial de representación, la distinta significación atribuida por los individuos a sus múltiples afinidades se traduce en la emergencia de una serie de *cleavages* o líneas de división política que configura la gramática de los conflictos con que habrá de lidiar el sistema institucional. Por el contrario, en la democracia grupal que Young atisba la organización institucional de las identidades colectivas parece anteceder lógicamente a su traducción y negociación política. Su argumentación podría llevar a la conclusión añadida de que la presencia de miembros de los grupos en cuestión en las posiciones del poder político se traduciría en una necesaria defensa de los supuestos intereses identitarios que por definición les atañen. Es obvio que esto no es así: la condición genérica y racial o la orientación sexual de conocidos estadistas y figuras públicas a lo largo de la historia democrática no se ha traducido necesariamente en una actitud política favorable a los movimientos de emancipación de la mujer, de las minorías étnicas o de los homosexuales. Young, por supuesto, no es esto lo que mantiene. En realidad está defendiendo la concesión de cuotas de influencia específica para los movimientos sociales que han logrado articular un lenguaje y una identidad política propios. Sin embargo, como vimos en el primer capítulo, estos movimientos no suelen operar a través de las instituciones de representación parlamentaria, sino mediante estrategias dirigidas a movilizar a la opinión pública o a influir sobre los centros neurálgicos de decisión que les interesan. Intentar sustituir los patrones de la representación territorial por los de un imaginario corporativismo de las identidades, en la línea que parece desprenderse de Young, no sólo pecaría de ingenuidad política. Las dificultades de orden práctico y normativo serían también considerables. Nos abocaría, en definitiva, a tener que definir *a priori*, y no en el curso de la pugna política, el grado de importancia de

las distintas identidades de grupo, la urgencia de sus reclamaciones y la profundidad de su opresión. En conjunto, pues, este modelo no parece ofrecer muchas más ventajas que las medidas protectoras y compensatorias contenidas en el paradigma del Estado social de Derecho. Por otro lado, las dimensiones ocultas o estructurales del poder y la dificultad del liberalismo para aprehenderlas han sido regularmente debatidas por las ciencias sociales, y no sólo en una perspectiva marxista, años antes de que tuviese lugar la eclosión del postmodernismo filosófico y la correlativa afasia teórico-política de sus seguidores.[38] En definitiva, si son las nociones de dominación y de opresión las que han de guiar el análisis de las injusticias sufridas por los grupos marginados en virtud de sus rasgos adscriptivos, deberá ser posible vincular tales circunstancias a alguna forma de disfunción sobre el proceso de autorrealización personal y política de los sujetos que la sufren. Esta cuestión es fundamental si se pretende abordar la ausencia del reconocimiento cultural no como una mera cuestión de inequidad en el acceso a la esfera pública, sino como un elemento patológico en los procesos de aculturación.

Internarse por esta vía supone admitir, al modo hegeliano, la existencia de una relación genética entre reconocimiento e identidad personal o, más específicamente, entre el reconocimiento recíproco generado a través de la interacción social y el desarrollo moral de la autoconciencia. Charles Taylor apoya esta tesis al afirmar que «nuestra identidad se configura parcialmente por el reconocimiento o por su ausencia, a menudo por el *infra*rreconocimiento de otros, de manera que una persona o grupo de personas puede sufrir un auténtico perjuicio, sentirse seriamente distorsionada, si las personas o la sociedad que la rodean le devuelven una imagen disminuida, degradante o despreciable de sí misma.[39] Los procesos de reconocimiento no constituyen, sin embargo, una experiencia moral unitaria. Axel Honneth ha recordado los muy distintos significados con que la

---

38. Véase, por ejemplo, el debate propiciado en su día por obras como las de P. Bachrach y M.S. Baratz: *Power and Poverty*, Nueva York, Oxford University Press, 1970 y S. Lukes: *Power: a Radical View*, Londres-Nueva York, New York University Press, 1974. Sobre los contenidos de ese debate, véase F. Colom González: «Los contornos del poder», *Anthropos*, n.º 28 (noviembre 1991), pp. 80-88.

39. Ch. Taylor: *The Politics of Recognition*, *op. cit.*, p. 25.

tradición filosófica ha manejado esta categoría moral.[40] Como es sabido, en su proyecto de reconstrucción de la historia de la eticidad, el joven Hegel determinó el vínculo entre el despliegue intersubjetivo de la autoconciencia y el desarrollo moral de la comunidad en su conjunto como una lucha por el reconocimiento. Esta pugna se expresaría en tres modelos distintos y progresivamente exigentes de interacción moral: como satisfacción de las necesidades afectivas naturales en el vínculo amoroso, como reconocimiento recíproco de una esfera de libertad individual en el ámbito del derecho y, por último, como valoración de los elementos reproductores del orden social en la esfera comunitaria de la eticidad. La dinámica del reconocimiento sería fruto, pues, del proceso intersubjetivo de constitución de la autoconciencia y de los conflictos planteados por las crecientes y múltiples demandas de los individuos. Aunque Hegel abandonaría en su obra de madurez el modelo explicativo de la intersubjetividad para asumir el de la dialéctica del espíritu, esa primera taxonomía de las formas de reconocimiento es todavía perceptible en su ulterior diferenciación de las esferas sociales de la familia, la sociedad civil y el Estado.

Honneth ha querido ver aquella primera diferenciación hegeliana reflejada en el contexto de las éticas contemporáneas. Así, por ejemplo, la categoría del reconocimiento ha sido empleada por la teoría feminista para aludir al tipo de cuidado amoroso representado por la relación maternofilial. En las éticas de corte discursivo ese mismo término designa un respeto recíproco similar al mostrado por los participantes en el proceso comunicativo de un diálogo. En el caso de las éticas comunitarias, por último, el reconocimiento se entiende como una capacidad de valorar los modos de vida ajenos. Cada una de estas perspectivas remite a contenidos morales de naturaleza diversa. Como es obvio, no posee la misma virtualidad universalista el reconocimiento de la autonomía moral de los individuos que la relación afectiva de la madre con el hijo o la solidaridad entre los miembros de una misma comunidad. ¿Cuál es la índole del reconocimiento que pueda reclamarse en nombre de las dife-

40. A. Honneth: «Reconocimiento y obligaciones morales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 8 (diciembre 1996), p. 6. De aquí en adelante me apoyaré en su reinterpretación de la filosofía moral de Hegel.

rencias culturales? La respuesta no es sencilla, precisamente por los malentendidos que rodean al debate multicultural. Los criterios de territorialidad y autogobierno resultan, por ejemplo, decisivos para distinguir a los movimientos nacionalistas e indigenistas de Estados plurinacionales, más interesados en una diferenciación política y cultural, de los grupos de inmigrantes o de los movimientos sociales del género o de la orientación sexual, cuya exigencia suele ser la integración social igualitaria.[41] Común a todos ellos es, no obstante, el hecho de plantear sus exigencias mediante un lenguaje articulado con el vocabulario de los «derechos». En algunos casos se reivindica el derecho a acceder públicamente a determinados bienes culturales, como el uso de una lengua o la práctica de una religión, y más concretamente el derecho a preservar las estructuras específicas de su reproducción cultural. En otros las identificaciones culturales sirven para reclamar formas diferenciadas de participación en la configuración de la voluntad política, sobre todo cuando esas adscripciones han marcado históricamente a sus portadores. En otros casos, por último, los menos, el orgullo de la identidad compartida y la afirmación de la diferencia se exhiben como vehículos de un separatismo cultural o político. En cualquier caso, el reconocimiento sólo puede ser concebido como algo más que un bien accesorio o añadido a la identidad personal de los sujetos si su ausencia repercute negativamente sobre su capacidad moral de autorrepresentación. La idea de que la subjetividad sufre un daño cuando se ve privada del reconocimiento ajeno abre la posibilidad de considerar la cultura como un bien constitutivo de la personalidad moral de los individuos, pero también de fijar los límites a la reclamación de derechos en su nombre.

Las heridas de la subjetividad

Axel Honneth se ha servido de la noción de las «heridas morales» para recorrer con una mirada hegeliana las fases de la autoconciencia moral en su proceso de desarrollo. En principio,

41. Véase F. Requejo Coll: «Pluralismo, democracia y federalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 7 (mayo 1996), pp. 93-120.

mantiene, sólo son susceptibles de daño moral aquellos seres que se relacionan con su propia vida de una forma reflexiva. A diferencia de la infelicidad personal o de la desgracia inesperadamente acaecida, infligir un daño moral a alguien significa causarle un perjuicio en su capacidad de autorreferencia moral.[42] Nuestra fragilidad moral frente a los demás se debe precisamente a que construimos los juicios sobre nosotros mismos con ayuda de los juicios aprobatorios o reprobatorios de nuestros semejantes. Por ello, y en función de su gravedad, las heridas morales tienden a destruir los presupuestos constitutivos de la capacidad individual para actuar responsablemente, lo que es decir tanto como moralmente. La experiencia de una injusticia moral, concluye Honneth, va acompañada siempre de una conmoción emocional, ya que frustra en el sujeto una expectativa que afecta de forma central a las condiciones de su propia identidad personal.

Un análisis más detallado de estos presupuestos permite discernir varios tipos de autorreferencia moral en los sujetos. Honneth ha establecido a este respecto tres niveles categoriales: la confianza en sí mismo (*Selbsvertrauen*), el amor propio o dignidad (*Selbstachtung*) y la autoestima (*Selbstschätzung*).[43] Cada una de estas tres categorías implicaría, respectivamente, la confianza en la propia valía, en el propio juicio y en el desempeño competente de las cualidades personales. En una distinción parecida, Michael Walzer ha reducido estas categorías a dos, *self-esteem* y *self-respect*, que aquí traduciré respectivamente por «autoestima» y «amor propio» para ponerlas a tono con las de Honneth. La autoestima, en el sentido con que Walzer emplea el término, alude a la seguridad y a la satisfacción consigo mismo, y depende de la valía que uno se conceda con relación a los demás. Un complejo de inferioridad representaría, por ejemplo, una distorsión patológica de la autoestima personal. El amor propio, por el contrario, indica el respeto que uno siente por sí mismo en el desempeño de un determinado rol social. Implica, pues, una determinada concepción moral de la persona en un contexto social dado, un código de dignidad para autoevaluarse como miembro competente de una comunidad, no para com-

42. A. Honneth: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, p. 212.
43. *Ibid.*, p. 211.

pararse con los demás.[44] El amor propio le puede impedir a una persona, por ejemplo, aceptar determinadas condiciones de trabajo en virtud del código de dignidad profesional que le sirva de guía. Esta noción de la dignidad del rol hace también comprensible que, en determinadas circunstancias, la duda ofenda o el silencio humille. A diferencia de la confianza en sí mismo, esencialmente subjetiva, las referencias del amor propio se encuentran mediadas por el entorno social. La variedad de rangos y roles existentes en la sociedad remite así a distintos modelos de amor propio, cada uno de ellos regido por su correspondiente código de conducta: el probo funcionario, la madre sacrificada, el leal servidor, etc.[45] Un fracaso profesional o como padre o amigo representa por ello un golpe para el amor propio, para el nivel de exigencia que nos autoimponemos en el cumplimiento de ese papel, pero también afecta a las expectativas que los demás tienen de nosotros y a la forma en que imaginamos que los demás nos juzgan. Obviamente, la incapacidad de estar a la altura de las circunstancias en el desempeño de un rol social no puede dejar de incidir, en última instancia, en nuestro grado de autoestima y en nuestra confianza en nosotros mismos.

El amor propio en el ámbito público posee, sin embargo, connotaciones distintas. En el universo político de una sociedad democrática, esto es, en un mundo de ciudadanos, las jerarquías del amor propio son inconcebibles. La ciudadanía democrática es un estatuto radicalmente desvinculado de cualquier otro tipo de jerarquía. Su postulado reza que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, poseen los mismos derechos y cuentan con la misma credibilidad. Para ello es preciso que los ciudadanos se reconozcan recíprocamente como tales. La ciudadanía, por tanto, más que una idea política universalista es una condición específica de membrecía que depende del respeto igualitario entre pares. El amor propio del ciudadano, es decir, el respeto que éste sienta por sus derechos y obligaciones cívi-

---

44. M. Walzer, *op. cit.*, pp. 274 y ss.

45. En el contexto de la «guerra mediática» que invade la política española en el momento de escribir estas líneas, por ejemplo, un conocido empresario de televisión declaró haber rechazado un soborno a cambio de no firmar cierto contrato «por respeto a mí mismo y a mi proyecto empresarial». En la terminología moral que aquí empleamos, la expresión «por amor propio» o «por dignidad profesional» hubiera recogido ese mismo significado.

cas, no sólo depende exteriormente del reconocimiento por sus iguales, sino también de su capacidad para aceptar interiormente la responsabilidad de unos actos que serán evaluados por los demás. Proclamarse en un arranque de solidaridad universal «ciudadano del mundo» no sólo implicaría en sentido estricto tener por conciudadana a la humanidad entera, sino que ésta lo reconociese a uno como tal. La ciudadanía implica, en definitiva, contar con el pleno dominio de las acciones, del carácter y de las cualidades propias.

Las afrentas morales y su repercusión sobre la integridad subjetiva son de distinta índole en cada esfera de la vida social. La agresión contra el bienestar físico o psíquico de las personas, su marginación legal o su desprecio social constituyen formas distintas de daño moral. Cada herida perturba de manera distinta la confianza de los sujetos en su propia valía personal, en su capacidad de juicio público y en el aprecio social de sus cualidades. Invirtiendo este mismo esquema, cada una de estas heridas lleva pareja otras tantas formas de reconocimiento: la *afectividad* en el ámbito de las relaciones personales, el respeto de los *derechos* en la esfera jurídico-política y la *solidaridad* en el seno de la comunidad correspondiente. Honneth concibe estas formas de reconocimiento como independientes entre sí, ya que se guían por criterios morales que sólo poseen un carácter obligatorio en el contexto particular de cada esfera social. Si bien el daño moral provocado por la falta de reconocimiento va acompañado de la experiencia de una conmoción personal, un razonamiento confuso puede llevar asimismo a malinterpretar las relaciones entre las distintas esferas sociales y sus respectivas formas de reconocimiento. Ésta es la razón por la que constituye un contrasentido moral reivindicar «derechos» ante un desengaño amoroso o reclamar un cargo de mérito en nombre de la amistad. En la vida cotidiana, ninguna de las relaciones de reconocimiento anteriores posee una ventaja jerárquica sobre las demás, ni sabemos *a priori* qué relación será preferible en cada caso, aunque contemos para ello con la orientación de nuestro sistema cultural de valores. Ante un conflicto de lealtades o un dilema moral tendremos que poner a prueba nuestro sentido de la justicia y decidir a cuál de nuestros vínculos sociales le concedemos primacía: a la amistad o al deber profesional, a las obligaciones adquiridas como padre o al inicio de un nue-

vo lazo conyugal, a la responsabilidad política o a las convicciones éticas.[46] Muchos de los malentendidos en torno al multiculturalismo y su supuesta incompatibilidad con las reglas políticas del liberalismo descansan, como veremos, en una mala comprensión de las relaciones morales entre estas esferas.

Las necesidades de reconocimiento de los sujetos se pueden justificar, en principio, por el imperativo de evitar o de reparar los daños morales que su ausencia provoca. Estos daños se manifiestan a distintos niveles y bajo diversas formas de incapacitación emocional, social y política. La forma más elemental de desprecio es el maltrato de la integridad física. La agresión física o sexual provoca un daño en la autoestima de la víctima y en su estabilidad emocional que puede afectar irreversiblemente a su ulterior capacidad para controlar sus reacciones y relaciones personales. El grado de indefensión suele estar relacionado con la profundidad de las secuelas psíquicas que la agresión deja en la víctima. Por ello la tortura marca a quienes la sufren y tras el estupro las personas arrastran de por vida algún tipo de manifestación traumática en su comportamiento adulto.[47] En un nivel distinto, la marginación legal o la minusvaloración del juicio de las personas como inmaduro, inexperto o indigno constituyen afrentas contra su dignidad política que repercuten directamente sobre su amor propio, pues les niega la competencia cognitiva necesaria para pertenecer a una comunidad de derecho. La historia de la democracia liberal está plagada de estas exclusiones, ya que el reconocimiento de la capacidad de juicio político estuvo limitado durante largo tiempo a determinadas condiciones de género y de estatus económico, étnico y educativo.

46. Una mala interpretación de tales relaciones es, por cierto, la que ha minado en los últimos tiempos la salud de la democracia española. Ante el aireamiento de los primeros casos de corrupción, la desafortunada identificación de la responsabilidad política con la responsabilidad penal condujo a una inevitable judicialización de la vida política del país y, a largo plazo, a trasladar al sistema judicial unas tensiones que debieran resolverse en el sistema político. En definitiva, las conductas políticamente reprobables no siempre se corresponden con las legalmente punibles. Cada uno de estos ámbitos posee unos códigos valorativos específicos que remiten a concepciones cualitativamente distintas de la responsabilidad. La incapacidad de discernirlos refleja, cuando menos, una débil percepción de la manera en que se entretejen los contenidos morales, jurídicos y políticos que dan lugar a la vida democrática.

47. Cfr. S. Buller: *Conspiracy of Silence: the Trauma of Incest*, Volcano, CA, Volcano Press, 1985 y C.C. Tower: *Secret Scars: a Guide for Survivors of Child Sexual Abuse*, Nueva York, Penguin, 1988.

Las secuelas de la exclusión social han sido a menudo interpretadas interesadamente como justificaciones de la misma. Un caso particularmente sangrante lo ofrece la sentencia sobre el caso *Dred Scott* de la Corte Suprema americana en el año 1857. Scott fue un esclavo negro llevado por su dueño desde Missouri, un Estado esclavista, hasta el territorio del noroeste, donde la esclavitud había sido abolida por el Congreso. A su regreso a Missouri Scott inició un pleito para obtener su libertad. Sin embargo, este hombre entró jurídicamente en la Corte como un sujeto de derechos y salió de ella convertido en mercancía.[48] Las causas aducidas por el ponente de la resolución, el juez Taney, señalaban que los negros nunca habían sido parte integrante del pueblo americano identificado en el preámbulo de la Constitución. Puesto que las leyes discriminatorias contra ellos existían ya en el momento de la promulgación de aquélla, afirmaba el ponente, no cabía suponer que los distintos Estados de la Unión considerasen conciudadanos «a una clase de seres a la que habían estigmatizado de tal manera y sobre la que habían acuñado tan profundas y duraderas señas de inferioridad y degradación».[49] Con esta sentencia, y hasta después de la guerra de Secesión, se negó el acceso a la ciudadanía americana a todos los individuos de raza negra de los Estados Unidos, independientemente de su condición de libertos. En ella se establecía la curiosa conclusión de que los negros americanos, en efecto, padecían el estigma de no ser ciudadanos, pero no podían ser ciudadanos porque se encontraban estigmatizados desde antiguo.

Una clase distinta de desprecio es la que se manifiesta en la injuria, la discriminación o la ignorancia de algunos miembros de una comunidad. Éste es un tipo de herida moral que no necesita plasmarse en el ámbito jurídico, como era el caso anterior. Refleja más bien experiencias que van desde las más leves de la «muerte social» o el «ninguneo», en ingeniosa expresión mexicana, hasta la proyección sistemática de prejuicios y valoraciones jerárquicas sobre determinadas categorías de sujetos, con su

48. Sobre la historia de esta decisión judicial y sus posteriores repercusiones en la legislación estadounidense sobre ciudadanía, cfr. K.L. Larst: *Belonging to America*, New Haven - Londres, Yale University Press, 1989, cap. 4.

49. Citado en *ibíd.*, p. 43.

consiguiente relegación del núcleo de la vida comunitaria. En cualquier caso, implican una negación de la valía social de los individuos o grupos sociales hacia los que se dirige. Esta minusvaloración puede llegar a ser interiorizada por sus destinatarios, minando su autoestima individual y colectiva o, en un sentido opuesto, produciendo una sobreaculturación con respecto a los patrones dominantes. Particularmente dramática en este proceso es la dinámica de retroalimentación que lo caracteriza: la marginación suele producir, en efecto, individuos marginales. Un caso sobre el que merece la pena reflexionar es el de los procesos anómicos sufridos por numerosas comunidades indígenas de América y Oceanía. Su confinamiento en reservas y la incidencia en ellas de políticas públicas ignorantes de las particulares estructuras familiares, sociales y económicas sobre las que descansa su vida comunitaria las ha relegado con frecuencia a un grado extremo de postración y desintegración social, como suelen revelar sus estadísticas de suicidio, criminalidad, alcoholismo y embarazos juveniles. Más que una ausencia de reconocimiento, en muchos casos puede afirmarse que se ha producido un *mal reconocimiento* de estas colectividades. Sus relaciones con los respectivos gobiernos nacionales han estado mediadas históricamente por tratados que a menudo se han incumplido en la letra y en el espíritu. Los intentos paternalistas de remediar sus males mediante la asimilación como «ciudadanos plenamente partícipes en la vida cultural, social, económica y política del país», han tenido por lo general resultados opuestos a los perseguidos.[50] Al margen de las consecuencias del impacto de formas de vida más complejas y poderosas sobre sus estructuras sociales, en sus respectivos países se ha olvidado que los indígenas no son conciudadanos en el mismo sentido que los demás, pues existen hechos jurídicos moral y políticamente relevantes a la hora de definir su forma específica de participación en la comu-

50. Éstos fueron los términos con los que Pierre Elliott Trudeau, primer ministro de Canadá, justificó en 1968 la elaboración de un *libro blanco* sobre política indígena con fines asimilacionistas. He realizado un breve resumen de la historia reciente de la política indigenista en Canadá en F. Colom: «Canadá: las comunidades indígenas», *Nexos*, n.º 231 (marzo 1997), pp. 21-23. Resulta interesante establecer paralelismos con su equivalente mexicana. Véase, por ejemplo, G. de la Peña: «La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 6 (diciembre 1995), pp. 116-140.

nidad política. En este caso, la legitimidad de sus derechos específicos posee la mayoría de las veces una base legal que ha sido ignorada o distorsionada. Así, mientras que la discriminación de las minorías de origen africano se ha producido típicamente negándoles su ingreso igualitario en la comunidad, la explotación de los grupos indígenas se ha realizado por lo general negándose a considerarlos como comunidades distintas con formas de vida y estatutos jurídicos propios.[51]

La cultura y la dignidad del sujeto

Los argumentos considerados hasta aquí han guardado silencio sobre el papel de las adscripciones culturales en el proceso de constitución moral de los sujetos. En un planteamiento como el de Honnet es la dignidad de las personas, y no sus atributos culturales, la destinataria del reconocimiento moral. El derecho de cada individuo a ser respetado no depende directamente del valor de la cultura a la que pertenece, sino del reconocimiento de sus portadores como titulares de unos derechos básicos en cuanto sujetos morales. Han sido filósofos canadienses quienes han defendido el carácter moralmente constitutivo que la cultura posee para la identidad de los individuos, concediéndole de paso una personalidad propia a la teoría liberal emanada de ese país. Partiendo del ideal romántico de la autorrealización, Charles Taylor ha explorado la ética de la «autenticidad», de la búsqueda de sí mismo, como vía de reconocimiento de los horizontes de significado que nos guían en nuestro proceso de maduración moral. Aun siendo moralmente autónomos, afirma, es nuestro entorno cultural el que nos proporciona las referencias con las que construimos nuestros proyectos de vida.

> Tan sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de las cosas que me importan. Excluir la historia, la naturaleza, la sociedad, las peticiones de solidaridad, todo salvo lo que encuentre en mí mismo, sería eliminar toda candidatura a lo que importa. Sólo si existo en un mundo en el que la historia, las exi-

51. Cfr. W. Kymlicka: «Liberalism and the Politicization of Ethnicity», *op. cit.*, p. 248.

gencias de la naturaleza o las necesidades de mis congéneres o los deberes de ciudadanía o la llamada de Dios o cualquier otra cosa de este tipo *importan*, puedo definir una identidad propia que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las demandas que emanan más allá del yo. Más bien las presupone.[52]

Si desde un punto de vista funcional, como mantiene Taylor, todas las culturas son en principio igualmente valiosas, pues vienen a ofrecer el tintero con el que los sujetos escriben su biografía moral, la denigración de una cultura o de su reflejo en los atributos culturales de los individuos constituiría un auténtico atentado contra la integridad ontológica de éstos. Will Kymlicka, como vimos, daba un paso más al vincular la cultura no ya sólo con la competencia moral de las personas, sino con su dignidad cívica. En efecto, los sujetos de culturas minoritarias contarían con una doble vía de justificación para sus exigencias políticas: como sujetos de comunidades culturales diferenciadas se les debe reconocer el derecho a ver protegidos sus bienes culturales en la misma medida en que lo sean los de la mayoría; en cuanto miembros de sus comunidades políticas poseen, además, la competencia para reclamar derechos igualitarios de ciudadanía.[53] Ambos tipos de demandas, reconoce Kymlicka, pueden entrar y de hecho entran a menudo en conflicto. El desafío para la teoría liberal consiste precisamente en la posibilidad de conciliarlas, pues la «política de la identidad» constituirá un capítulo más de la democracia en la medida en que exija la protección de determinadas formas de pertenencia cultural en nombre y a través de los derechos ciudadanos igualitarios, no en contra de ellos. Inversamente, cuando la dignidad de las personas se vea maltratada en función de sus rasgos adscriptivos, la reparación pública de su dignidad y de su amor propio como ciudadanos supondrá el reconocimiento simultáneo de ambas dimensiones, esto es, de su condición de ciudadanos con identidades legítimamente diversas.

Efectivamente, parece difícil reconocerle a nadie su dignidad personal y cívica recordándole al mismo tiempo lo despreciable de su modo de vida, pero esto no significa que las cultu-

52. Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, *op. cit.*, p. 40. El subrayado es el Taylor.
53. W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, *op. cit.*, p. 151.

ras posean una dignidad por sí mismas o que deba concederse *a priori* la dignidad de todas las formas de vida. Éste es el punto en el que la ontologización moral de la cultura muestra todas sus implicaciones y malentendidos. En realidad, la dignidad de las culturas no existe más allá de la dignidad de sus miembros, del juicio que nos merezcan sus prácticas y actitudes con respecto a sus semejantes. Aún más, las culturas como tales no existen, existen tan sólo sujetos aculturados. Inversamente, el derecho de cada individuo al reconocimiento de su identidad cultural no tiene tanto que ver con el valor de la cultura a la que pertenece como con el respeto que él nos merece en cuanto sujeto moral. En cualquier caso, un argumento que reivindique la relevancia moral de las culturas en función de la autonomía de los individuos no puede dejar de vincular la dignidad cultural a este mismo principio. Éste será ciertamente un criterio *liberal* de evaluación, no un criterio absoluto. Desde este punto de vista las culturas tradicionalistas a las que Parekh aludía o, mejor dicho, la actitud tradicionalista hacia la cultura en la que se nace o por la que se opta, no sería indigna más que si niega *jurídica y políticamente* la capacidad de sus sujetos para determinar o revisar sus opciones vitales. En un régimen liberal un católico convencido, por ejemplo, puede pasar por momentos difíciles al plantearse una ruptura matrimonial o la interrupción legal de un embarazo, puede contar incluso con la excomunión de su iglesia y la marginación por su comunidad religiosa, pero no debe temer penas civiles. Sólo en sociedades cerradas y estructuralmente poco flexibles puede la exclusión de los individuos de su placenta cultural significar una condena al ostracismo, y sólo en sistemas antiliberales puede tal condena gozar de respaldo jurídico. Por ello, un criterio liberal de evaluación de las culturas sólo reconocerá como políticamente dignas aquéllas cuya afirmación o desarrollo no implique necesariamente una merma en la autonomía de culturas o identidades ajenas.[54] No obstante, todas las culturas contemporáneas ofre-

54. El filósofo australiano Chandras Kukathas ha defendido un criterio liberal más ortodoxo sobre el vínculo que legítimamente pueda unir a los individuos con sus comunidades: el de equiparar su estatuto al de las asociaciones voluntarias. En éstas, señala, el único derecho fundamental que poseen sus individuos es el de abandonarlas. Esa posibilidad de «salida», por emplear la terminología de Albert Hirschman, bastaría para provocar reacciones anticipadas entre las élites comunitarias, sobre todo si la

cen algún margen, por estrecho que sea, para interpretar sus normas y argumentar distintos puntos de vista. Los derechos de la mujer, por ejemplo, no sólo son defendibles con los argumentos del derecho positivo, aunque sean sin duda los más efectivos, sino con los de la tradición coránica, como han intentado algunas feministas musulmanas. El estrechamiento o la anulación dogmática de esos márgenes interpretativos tiene que ver más con las relaciones sociales de poder que con la supuesta opresión inherente a algunas culturas. Es obvio, sin embargo, que el grado de secularización guarda una relación directa con la capacidad de autorreferencia crítica de los distintos universos culturales, pero lo más importante es la justificación que sus discursos ofrezcan sobre las exigencias morales que dirigen a los sujetos, así como el grado de vinculatoriedad que intenten imponer a sus particulares interpretaciones normativas. Ésta sería una idea del respeto moral que merecen los sujetos *en* cualquier cultura, no ya sólo en las liberales.[55]

De todo lo visto podríamos concluir con Habermas que el liberalismo, políticamente entendido, no precisaba de grandes alforjas para su travesía por los territorios del pluralismo cultural, tan sólo de una adecuada percepción de la dinámica social y normativa sobre la que se funda su concepción de los derechos. Desde esa concepción, añade Habermas, la justificación de derechos diferenciados para las minorías tan sólo es factible

---

posibilidad de un abandono masivo y la constitución de una comunidad alternativa se convirtiesen en una expectativa verosímil. Esta propuesta puede gozar de validez limitada para comunidades antiliberales que no reclamen instrumentos políticos de autogobierno en el seno de sociedades liberales. La ignorancia colectiva del sujeto desviante por parte de la comunidad menonita o el desheredamiento de los hijos que se casan con personas ajenas a la comunidad, por ejemplo, son prácticas a las que la legalidad liberal es indiferente. Los daños derivados de la expulsión del seno de semejantes comunidades, aunque subjetivamente significativos para sus miembros, no son socialmente vinculantes y pueden ser compensados por las múltiples posibilidades de pertenencia que ofrecen las sociedades liberales. El derecho de salida, sin embargo, no basta cuando las prácticas comunitarias impliquen un daño a la integridad física o psíquica de sus miembros y, desde luego, es manifiestamente inaplicable como criterio de legitimación política. Cfr. Ch. Kukathas: «Are There Any Cultural Rights?», en W. Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 237 y ss. y A.O. Hirschman: *Exit, Voice and Loyalty*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1970.

55. La idea del «respeto moral» como derecho de los individuos a contar con una justificación para las exigencias morales que se les dirigen es de Rainer Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994.

si se concibe como una protección de éstas frente al poder político de la mayoría. Este punto de vista pasa por alto, sin embargo, los elementos que constituyen a una minoría como tal y hacen de su condición minoritaria una cuestión políticamente relevante. Al fin y al cabo no estamos hablando aquí de minorías políticas, algo poco problemático en el discurso liberal, sino de minorías *culturales*. Las categorías de identidad tienen por ello que hacerse un lugar en él. El liberalismo por sí solo, como un lenguaje formal que es, nos mantiene a ciegas sobre las identidades que se desenvuelven en sus estructuras jurídico-políticas o sobre los posibles efectos colaterales de las mismas. Ésa es una información que obtenemos de la observación social, de las exigencias que afloran a la arena pública y de los datos que proporcionan las ciencias sociales.

Kymlicka sigue un camino inverso para legitimar la diferenciación de los derechos desde una perspectiva liberal: la existencia de minorías culturales socialmente viables, arguye, justifica su protección política como un derecho de sus miembros, precisamente por el papel que la pertenencia cultural juega en la constitución de su identidad moral. Donde Habermas parecía conceder poco, Kymlicka concede demasiado. Las culturas, en efecto, no son realidades estables. Carecen de contornos definidos, de sujetos fijos siquiera, y no dejan de transformarse al mismo tiempo que los sujetos que las viven. Los individuos, por su parte, viajan, emigran, se dejan permear por entornos culturales diferentes y aprenden a formar juicios sobre sí mismos y sobre los demás en contextos cambiantes. Pese a ser algo excepcional, uno puede nacer a una nueva religión, como san Agustín, o a una nueva lengua, como Joseph Conrad o Vladimir Nabokov. Aunque la socialización moral de los individuos tenga lugar en el seno de comunidades concretas y bajo unos rasgos culturales específicos, el aprendizaje del comportamiento moral como tal es trasladable a otros contextos culturales.[56] Kymlicka, sin embargo, abstrae y congela en el tiempo la dinámica de los grupos etnoculturales y de sus respectivas identidades para terminar atribuyéndoles derechos específicos en aras de la preser-

56. Cfr. J. Muguerza: «Los peldaños del cosmopolitismo», en R. Rodríguez Aramayo, *et al.* (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 347-374.

vación de su integridad. En la medida en que un análisis de su sociogénesis demuestre la fluidez inherente a tales identidades colectivas, la obligación moral de reconocerlas no permitirá ya distinguir fundamentos distintos para los derechos de cada grupo: *tan sólo podrá ser distinta la gestión política de su diversidad*. Podemos llegar así a conclusiones muy similares a las de Kymlicka en la práctica, esto es, a conceder la legitimidad de la diferencia y la conveniencia de administrarla teniendo en cuenta las distintas realidades sociales, pero la forma de argumentar moralmente esa legitimidad es muy distinta e introduce matizaciones que no son superfluas.

El enfoque que aquí propongo para dilucidar la legitimidad de los derechos diferenciados de las minorías procede en dos frentes. En un sentido *interno*, el de la obligación moral del reconocimiento, mantiene la necesidad de una perspectiva genética que tenga en cuenta la dimensión intersubjetiva en que se configura la personalidad moral de los individuos, las heridas que los atentados a su reconocimiento producen y la importancia que para la integridad subjetiva, esto es, para la confianza en la propia valía y cualidades sociales, poseen unas estructuras culturales seguras. En un sentido *externo*, el de los principios de justicia, este argumento se apoya en el criterio de equidad frente a situaciones estructurales de desventaja. Los derechos diferenciados para las minorías sólo estarían así legitimados si la capacidad de acción social y política de sus miembros en igualdad de oportunidades se viese sistemáticamente perjudicada por sus particulares adscripciones colectivas. Quizá un principio de justicia en este contexto pueda ser, de forma orientativa, el que Nancy Fraser ha calificado de *justicia bivalente*. Este principio combinaría la «paridad participativa», esto es, la idea de que «la justicia requiere arreglos sociales que permitan a todos los miembros adultos de la sociedad interactuar entre sí como iguales», con la «paridad intersubjetiva», a saber, «que los modelos culturales de interpretación y valoración sean de manera tal que permitan expresar un respeto mutuo por todos los participantes y asegurar la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social».[57] El reconocimiento de la integridad personal y cívica de los individuos puede aconsejar en unos ca-

57. N. Fraser, *op. cit.*, pp. 32-33.

sos la promoción de sus rasgos diferenciales y en otros la eliminación de estereotipos que los singularizan o minusvaloran, puede reclamar la concesión de autonomía para que gestionen sus particulares necesidades o la asunción directa de tal gestión con el fin de superar desventajas sociales estructuralmente enquistadas.

Recordemos que la clave del problema giraba en torno a la posibilidad de integrar el pluralismo cultural en un modelo de igualdad liberal. El liberalismo resultante de tal integración se aproximará al concepto de *igualdad compleja* acuñado por Michael Walzer.[58] Este tipo de igualdad, a diferencia de la «igualdad simple», no sólo debe desacoplar posibles relaciones hegemónicas entre las distintas esferas sociales de los bienes. Debe apoyar también la igualdad de oportunidades para que los individuos persigan sus propios fines y asuman las inevitables contingencias vitales sin el lastre añadido de estereotipos que supongan un menoscabo para su amor propio. Este enfoque descarta, sin embargo, cualquier hipóstasis de las identidades culturales, el supuesto derecho inherente de las culturas a la supervivencia más allá de las preferencias y del uso efectivo que los individuos hagan de ellas. Una cosa es, obviamente, el aniquilamiento de una cultura por asimilación forzosa a otra dominante; otra, el abandono a su suerte hasta dejarla morir por inanición; una tercera, la metamorfosis cultural que inevitablemente provocan las transformaciones sociales y una última, muy distinta, la reproducción artificial de una cultura con el fin de mantener estructuras políticas clientelares.

Este enfoque huye de los falsos universalismos en la misma medida en que rechaza la concepción de los conflictos culturales como juegos de suma cero. Se niega, en definitiva, a dejarse seducir por el fetichismo de la cultura. Reconocer la pertenencia cultural de las personas como un bien social, admitir su

---

58. Esta noción implica una garantía estructural de heterogeneidad en la distribución de los bienes sociales: «imaginemos una sociedad en la que los diferentes bienes sociales son poseídos en forma de monopolios —como de hecho lo son y siempre lo serán, obstruyendo la intervención continua del Estado— pero en la que ningún bien es generalmente convertible. Ésta es una sociedad igualitaria compleja. Aunque existan muchas pequeñas desigualdades, la desigualdad no se multiplicará mediante un proceso de conversión ni se sumará a través de los distintos bienes, ya que la autonomía de las distribuciones tenderá a generar una variedad de monopolios locales poseídos por distintos grupos de hombres y mujeres». M. Walzer: *Spheres of Justice*, *op. cit.*, p. 17.

importancia para el amor propio de los individuos y las particularidades jurídicas y políticas que su protección comporta no debe llevar a convertir tal relación en un *a priori* moral. Lo contrario supondría concebir las culturas y sus formas específicas de socialización como fuente de los derechos que se infieran para sus miembros. Éste es un malentendido al que la lectura de Kymlicka se presta continuamente. Por importante que sea para la constitución moral del sujeto la pertenencia a una cultura, esta función no la convierte en el origen del que manan los derechos subjetivos. Tan sólo la condición de *sujeto moral* constituye esa fuente. La condición cultural del sujeto queda subsumida en y supeditada a la anterior, a menos que se desee recurrir a una concepción filosófica y política de los derechos ajena a la liberal-democrática: apelando, por ejemplo, a la nación, a la tradición, a Dios o a la Historia. Lo que está en cuestión no es, pues, el «derecho a ser diferente». En última instancia todos lo somos; por ello es la democracia una teoría de la complejidad. La pregunta es más bien si en términos morales, y bajo el horizonte normativo de la igualdad, ser diferente puede dar derecho a algo en particular.

La respuesta a esta cuestión puede hilarse partiendo de la «libertad negativa» que se le reconoce a todo sujeto moral. La condición de tal implica, en efecto, el reconocimiento de su capacidad para asumir responsabilidades y derechos. Descarta, por tanto, cualquier trato que suponga un atentado contra la integridad física o psíquica del sujeto, que lo excluya de los derechos de su comunidad o lo humille socialmente. La condición de sujeto moral implica una dignidad, y somos dignos porque somos susceptibles de daño moral. En el universo normativo del liberalismo todo sujeto es merecedor del respeto moral a la dignidad de su persona y de un reconocimiento político como ciudadano de su comunidad de derecho. En virtud precisamente de esta doble condición los miembros de una comunidad política liberal pueden hacer valer públicamente las necesidades derivadas de su identificación con las más diversas categorías sociales: su género, su filiación étnica, racial o lingüística, su edad, orientación sexual o capacidad física, etc. La posibilidad de ver reconocida la satisfacción de esas necesidades como una obligación jurídica del Estado depende empíricamente del juego coyuntural de fuerzas políticas. Los distintos tipos de de-

rechos concebibles se basan, no obstante, sobre supuestos normativos distintos.

En su conocida obra, Thomas Marshall estableció el origen histórico de los derechos civiles en las necesidades derivadas de la regulación de la propiedad.[59] La titularidad de bienes habría sido así el presupuesto para el ulterior reconocimiento de derechos políticos. La extensión de estos últimos a categorías progresivamente más amplias de sujetos no fue posible sin una ruptura con el principio que ligaba la independencia económica con el derecho de acceso a la cosa pública. La idea de que la capacidad de juicio político requiere un grado de autonomía funcional por parte de quien lo ejerce explica, por lo demás, que el analfabetismo se mantuviera durante largo tiempo como un criterio de exclusión del derecho al voto. Sólo si percibimos la distinta base normativa sobre la que descansan los derechos sociales contemporáneos podremos comprender, por ejemplo, la lógica que convirtió la educación en un derecho y una obligación ciudadana. La justificación de los derechos sociales se formuló, en definitiva, como una *capacitación* para el ejercicio igualitario de la ciudadanía. Aquí no se trataba ya de garantizar la calidad de la vida pública mediante la exclusión de aquéllos que no contasen con los medios propios para acceder a ella en condiciones adecuadas, sino de compensar esas carencias mediante la protección social y la educación pública. En los sistemas demoliberales, pues, los derechos sociales gozan de una legitimidad compensatoria en aras de la igualdad cívica.

El disfrute y la protección de los bienes culturales, sin embargo, no puede concebirse sin más desde esta perspectiva compensatoria. Sería inapropiado, cuando no insultante, conceder el derecho a hablar la propia lengua, por ejemplo, como una compensación. La mayoría de los modernos textos constitucionales se hacen eco por ello del «derecho a la cultura», no de los «derechos culturales», sobreentendiendo de paso que los bienes protegidos por tal derecho son fundamentales para la integridad cívica de sus sujetos. En el caso de las minorías etnoculturales lo que reivindica el multiculturalismo es precisamente una integración social diferenciada, pero igualitaria, que preserve un patrimonio cultural considerado por sus portadores

59. Cfr. T.H. Marshall: *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto, 1992.

como esencial para su amor propio. Para las minorías etnoterritoriales que se autodefinen como naciones e intentan afirmarse políticamente como tales, aunque sea en el seno de estructuras federales, no basta el principio compensatorio ni el de la integridad cívica: siempre podrán afirmar que esa integridad es susceptible de ser lograda en las mismas o en mejores condiciones a través de una comunidad política propia. Éste es un punto difícil sobre el que volveremos en capítulos posteriores. En cualquier caso, ya tuvimos oportunidad de ver que la identidad de la comunidad política tan sólo constituye en el liberalismo un presupuesto, no un derivado de sus postulados normativos. Lo que está implícito en ese presupuesto es un determinado sentido de la historia: la capacidad colectiva para reconocer desde el presente la vinculatoriedad de los lazos políticos del pasado. Las comunidades políticas liberales son capaces de incorporar la tolerancia moral, esto es, la diversidad normativa, justamente porque las referencias de su identidad colectiva se encuentran por lo general *al margen* de tal esfera.[60] Las crisis de identidad nacional por las que atraviesan en ocasiones los países étnicamente plurales reflejan precisamente una normativización de su identidad colectiva, dada hasta el momento por supuesta.

Por otro lado, resulta difícil concebir rasgos adscriptivos como la edad, el color de la piel, la capacidad física o la orientación sexual bajo las categorías anteriores. Aunque todos estos rasgos contribuyen sin duda a configurar la identidad de sus sujetos y algunos son portados con orgullo, carecen por sí mismos de significado para su integridad cívica o de relevancia para la creación de una comunidad política propia. Lo relevante aquí es más bien lo contrario: evitar que tales rasgos puedan convertirse en motivo de discriminación social o de desventaja cívica. Las medidas que puedan paliar este riesgo son de naturaleza básicamente antidiscriminatoria, esto es, protectora, como derecho a *no ser* perjudicados. La idea de que tal protección pueda articularse mediante derechos más sustantivos, con el recurso, por ejemplo, a una discriminación de signo contrario, encuentra dos obstáculos fundamentales. El primero es que no se perciba con suficiente claridad la intención compensato-

60. Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 90.

ria de tal derecho, pasando así a ser visto como un privilegio, un derecho ajeno a la generalidad de la ley, según la propia etimología indica. Esa percepción está íntimamente vinculada con el principio de justicia que regule la esfera social en la que se introduzca la discriminación positiva en cuestión. No debería resultar difícil aceptar, por ejemplo, que una minoría racial con un historial de discriminación a sus espaldas contase con cuotas fijas o aumentadas de representación en los ámbitos decisorios sobre políticas públicas que les afectan o de las que dependen en mayor medida que los demás. Más difícil sería aceptar que esa misma condición étnica constituyese un mérito adicional para optar, por ejemplo, a una cátedra de astrofísica, aunque siempre podría aducirse el efecto positivo que, a igualdad de cualificación, aportaría la existencia de un «catedrático étnico» para la imagen pluralista y democrática de la sociedad en general y para la autoestima de su comunidad étnica en particular. Dudo mucho, por último, que nadie aceptase ese mismo criterio para la selección del equipo olímpico nacional. Las marcas deportivas, se diría con razón, son lo único que cuenta aquí, pues el objetivo de la selección es ganar competiciones, no halagar autoestimas particulares o de grupo.

Este breve excurso nos sirve para mostrar que la integridad del amor propio de los individuos tan sólo depende parcialmente de que sus necesidades particulares sean reconocidas como *derechos* en el ámbito jurídico-político. Según hemos visto, en un Estado social de Derecho tal reconocimiento, en la medida en que trascienda la protección de la dignidad moral y política de la persona, está condicionado normativamente a la función compensatoria del derecho reclamado. La «diferencia» no daría derecho, pues, a reivindicar más de lo necesario para ser moral, social y políticamente autónomo, como tampoco la condición mayoritaria concede derecho a arrebatar a los demás los medios para tal autonomía. Desde un punto de vista normativo, pues, la compensación de las necesidades por razones de identidad deberá ser mayor cuanto mayor sea el grado de deprivación relativa que ésta provoca. Empíricamente, el nivel de respuesta social dependerá de la capacidad de convicción de las respectivas minorías y de la sensibilidad cultural y política de cada sociedad. Si se niegan los derechos cívicos en nombre de determinados rasgos adscriptivos, se estará atentando contra la

dignidad política de sus portadores. Si se ofende o humilla a esas personas por esos mismos rasgos, se estará yendo además contra su autoestima. Ambos extremos dependen en última instancia de que llegue a perturbarse la capacidad de autorreferencia moral de las personas en cuestión. Puesto que tal capacidad se encuentra intersubjetivamente mediada, no hay mayor verdad que la que afirma el refrán: sólo ofende quien puede, no quien quiere. Las heridas de la subjetividad sólo llegan a tener lugar en el ámbito de un reconocimiento moral recíproco.

En definitiva, desde una concepción liberal no es posible reclamar el afecto o la solidaridad de los demás en nombre de las particularidades adscriptivas, y menos como un derecho. Tampoco puede denunciarse la denegación de esa forma de reconocimiento como un atentado a la dignidad cultural de las personas. Éste es un razonamiento moral confuso, un malentendido de la dignidad. Tan sólo puedo reclamar un reconocimiento jurídico y político de mis particulares necesidades culturales en nombre de mi dignidad moral como persona y de mi competencia como ciudadano, esto es, cuando mi identidad me convierta en víctima de la humillación social o de un cercenamiento de mi integridad cívica.[61] Puede ocurrir que el estilo de vida de una persona o alguno de sus rasgos adscriptivos no goce del aprecio o sea incapaz de convocar la solidaridad de sus conciudadanos. Éste es un problema cuya manifestación ofensiva se encuentra legalmente acotada en un régimen liberal: ante la injuria siempre cabe la querella. Sin embargo, ya vimos que el aprecio y la solidaridad son formas de reconocimiento que corresponden al ámbito de las relaciones personales y comunitarias, no al contexto de los derechos liberales, ya que tras-

---

61. Javier Muguerza ha llamado la atención sobre el hecho de que el movimiento por los derechos civiles de las personas de raza negra liderado por Martin Luther King en los Estados Unidos reclamase la igualdad como «seres humanos», y no meramente como «norteamericanos». Este caso sólo es parcialmente pertinente aquí, ya que se trataba, en efecto, de reclamar la igualdad y no la diferencia. Sin embargo, lo relevante es que esa reivindicación de su dignidad humana se buscaba *a través* de los derechos civiles reconocidos constitucionalmente por su país. Se daba así por supuesto que la dignidad humana coincidía con el estatuto cívico recogido nominalmente en la legislación norteamericana y denegado a los sujetos de raza negra en la práctica de algunos de sus Estados. Aunque la dignidad humana se supusiese para todos los seres de la Tierra, su plasmación cívica se identificaba en este caso en las formulaciones políticas y jurídicas de su propio país. Este rasgo viene a confirmar que los derechos liberales están construidos sobre una concepción de la dignidad moral de las personas.

cienden su capacidad normativa. No puede regularse por ley, como quiso nuestra Constitución de 1812, la obligación de los españoles de ser «justos y benéficos». Tan sólo cabe el empeño didáctico en el respeto a los demás y la ilustración del error moral en que se basan los prejuicios, aunque luego cada cual sea dueño de sus juicios de valor. La homosexualidad, por tomar un ejemplo, cuenta con el disgusto de mucha gente, pero la resistencia a reconocer como moralmente digna esa orientación sexual no debe implicar también un rechazo de la dignidad de los homosexuales como personas, esto es, como sujetos capaces de determinar responsablemente sus preferencias, ni por supuesto puede implicar la restricción de sus derechos ciudadanos. Inversamente, la solidaridad con los afectados por una epidemia como la del sida, que se ha cebado de manera particularmente dramática con este colectivo, tampoco implica un juicio moral sobre la identidad sexual de los enfermos, sino la solidaridad con su condición humana. Esto revela que el reconocimiento moral en la esfera privada y comunitaria posee códigos diferenciados. Los lazos de solidaridad son siempre más fuertes entre aquéllos que se identifican comunitariamente en torno a unos valores densos. Los del afecto son más restringidos, prácticamente limitados al reducto de los vínculos personales. Una entidad tan compleja y moralmente heterogénea como es la comunidad política liberal descansa esencialmente sobre formas de reconocimiento intermedias entre la amistad y la devoción altruista, aunque no excluya ambas, y si bien un país de amigos es literalmente inimaginable, no hay razón para que tal comunidad política renuncie a concebirse, siquiera orientativamente, como una comunidad de comunidades.

IV

EL RETORNO DE LAS METÁFORAS COMUNITARIAS

El renacer experimentado por la filosofía política durante los últimos veinte años ha supuesto una auténtica renovación para un panorama disciplinar dominado durante largo tiempo por los estudios tradicionales de tipo histórico o por la concepción analítica de la misma. La esterilidad de este último enfoque para proporcionar respuestas a los problemas más acuciantes de la filosofía práctica, así como el declive político e intelectual del marxismo, ha reavivado una vez más la discusión académica sobre cuestiones que son en realidad tan antiguas como la propia conciencia de la modernidad. A mediados de la década de los setenta el repertorio de argumentos empleados para la fundamentación de las normas morales y jurídicas de la democracia liberal y para la definición de las identidades colectivas llamadas a participar en ella había configurado un horizonte intelectual dominado por corrientes de signo primordialmente utilitarista, contractual y marxista. De entre todas ellas, el neocontractualismo kantiano de John Rawls parecía haber logrado imponerse, al menos en los Estados Unidos, como criterio de legitimación de los modelos de bienestar social construidos en Occidente desde la postguerra. Los cambios acaecidos durante los años ochenta, en concreto la crisis siempre anunciada y nunca consumada del Estado de bienestar, el giro conservador

de los valores culturales y la quiebra económica y política del socialismo soviético trastocaron profundamente ese panorama. Fue posible así asistir a la consolidación del paradigma consensualista de la «acción comunicativa» y a la conversión de los restos de la «nueva izquierda» al postmodernismo. Las ciencias sociales, por su parte, han venido sufriendo desde entonces una progresiva colonización epistemológica por la todopoderosa teoría de la decisión racional. Todas estas corrientes se encuentran próximas al registro de la filosofía política, ya que sus argumentos han sido utilizados profusa y opuestamente en los debates sobre fundamentación normativa y regulación moral. De entre ellas ha surgido, sin embargo, una línea peculiar de disidencia del liberalismo cuya categoría principal, la de la *comunidad*, remonta sus orígenes hasta los del propio pensamiento político contemporáneo. La crítica amparada bajo la bandera del «comunitarismo» pone de manifiesto los dilemas con que se enfrentan las sociedades pluralistas al tratar de hacer explícitos los supuestos morales en los que arraigan sus estructuras políticas y jurídicas. Estos dilemas son tales porque no se resuelven apelando lisa y llanamente a las fuentes tradicionales de la modernidad política, esto es, a la profundización de la soberanía democrática o a la preservación de unos derechos individuales concebidos como inviolables. Los equilibrios sociales a que obliga la gestión de la complejidad permiten vislumbrar que el pluralismo de las sociedades modernas no es un mero resultado colateral del desarrollo socioeconómico, sino el frágil resultado de un largo y penoso proceso de aprendizaje político.

En el capítulo anterior consideramos la importancia que posee la estabilidad de las estructuras culturales para la socialización moral de los individuos. También pusimos cuidado en distinguir la dignidad del individuo respecto del papel jugado por la cultura en la constitución de su identidad moral. Los problemas derivados del *pluralismo cultural* se ubican, por ello, en un plano distinto de los del *pluralismo moral*. La confusión de ambos planos ha llevado, por ejemplo, a buscar una legitimación «liberal» del nacionalismo identificando sin más la nación con una comunidad moral capaz de reconocer la autonomía de los individuos.[1] Esta identificación pasa por alto, sin embargo, la

1. Éste es el caso de Yael Tamir al afirmar que «la tradición liberal, con su respeto

diferenciación que la idea liberal del sujeto establece entre sus ámbitos de compromiso: aun admitiendo la importancia de la filiación cultural en la interpretación de las alternativas que a lo largo de su vida configuran su identidad moral, el «sujeto liberal» no atribuye la valía de sus decisiones al contexto cultural en que éstas inevitablemente tienen lugar, ni mucho menos reconoce en su condición de miembro de una cultura concreta obligación alguna que pueda repugnar a su conciencia moral o política. En la medida en que la nación se conciba como una comunidad cultural, el nacionalismo podrá quizá llegar a ser democrático, esto es, aspirar a la lealtad política y cultural a la nación de todos aquéllos que vivan dentro de sus confines, pero difícilmente podrá ser liberal, ya que el liberalismo no reconoce la vinculatoriedad moral de los contextos sociogenéticos, sino más bien la autonomía de los sujetos frente a ellos. Anteriormente intentamos demostrar que el reconocimiento de las particularidades culturales puede defenderse apelando a los daños subjetivos que su desprecio o manipulación política pueden causar en la integridad moral y cívica de los individuos, pero en ningún caso que tales particularidades puedan generar obligaciones morales o políticas en los demás que vayan más allá de la restauración de esa integridad herida. El nacionalismo, por el contrario, constituye ante todo una exigencia de lealtad política en nombre de unos vínculos *culturalmente* definidos. La memoria histórica, los emblemas comunitarios, la lengua, los ancestros, las tradiciones y estilos de vida: todo ello y más constituye el repertorio simbólico sobre el que se construyen las identidades nacionales. Esta construcción puede ser más o menos excluyente, permitir la asimilación de los que llegaron «después» o de «fuera» o, por el contrario, exigir su exclusión, pero en cualquier caso establece unos patrones etnoculturales de lealtad política que diferencian los ideales nacionalistas tanto del libe-

---

por la autonomía personal, la reflexión y la capacidad de elección, y la tradición nacional por otro, con su énfasis en la pertenencia, la lealtad y la solidaridad, aunque consideradas por lo general como recíprocamente excluyentes, pueden de hecho ser conciliadas. Los liberales pueden reconocer la importancia de la pertenencia, de la membrecía y de las filiaciones culturales, así como los particulares compromisos morales que se derivan de ellas. Los nacionalistas pueden, por su parte, apreciar el valor de la autonomía personal y de los derechos y libertades individuales, así como apoyar el compromiso con la justicia social entre y en el seno de las naciones». Ídem, *Liberal Nationalism*. Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 6.

ralismo y su protección de la autonomía individual como del patriotismo republicano y su llamada a la defensa de las libertades colectivas.

Estas precauciones teóricas no deben llevar a ignorar la importancia que las formas de solidaridad y los sentimientos de pertenencia común poseen para la estabilidad de los sistemas democráticos, particularmente de aquéllos que reivindican la justicia social como una de sus señas de identidad. El auge y decadencia de los Estados de bienestar europeos durante el último medio siglo ha puesto de manifiesto algunos de los efectos colaterales de la modernización. Como es sabido, Max Weber describió esta última como una *racionalización* generalizada de las prácticas y formas de integración social. Sin embargo, una perspectiva global de la modernización requiere considerar también la complejidad que ésta genera en la estructura social. La idea de la *diferenciación* social aportada por Emile Durkheim es fundamental en este sentido. Tal y como fue formulada por las teorías desarrollistas de los años sesenta, la modernización consistiría en una pluralidad de procesos sociales que tienen lugar de forma simultánea: la diferenciación y especialización funcional de las estructuras sociales tradicionales, el incremento de los agentes de movilización y la exigencia de cuotas mayores de participación en los núcleos decisorios de la sociedad.[2] La necesidad de responder a estos retos habría obligado a las sociedades en trance de modernización a generar nuevas instituciones integradoras y a lidiar con los conflictos sociales provocados por el ritmo desacompasado de los citados procesos. Las teorías del «desarrollo político» sostuvieron más concretamente la existencia de un proceso modernizador unívoco que llevaría a todas las sociedades a atravesar por una serie de secuencias evolutivas.[3] La diferenciación equivalía en este con-

---

2. Cfr. S.N. Eisenstadt: «Estudios de modernización y teoría sociológica», en T. Carnero Arbat (ed.): *Modernización, desarrollo político y cambio social*, Madrid, Alianza, 1992, p. 66; N. Smelser: «Toward a Theory of Modernization», en Idem, *Essays in Sociological Explanation*, New Jersey, Prentice Hall, 1968, pp. 125-146. Para una evaluación actualizada de las teorías desarrollistas, cfr. A.Y. So: *Social Change and Development*, Newbury Park, Sage, 1990.

3. Un ejemplo típico de esta perspectiva lo ofrece la obra de A. Organski: *The Stages of Political Development*, Nueva York, Knopf, 1965. En ella no sólo se formulaban cuatro estadios de evolución política (desde la «unificación primitiva» hasta la «política de la abundancia», pasando por las fases de la «industrialización» y del

texto al tránsito desde una estructura de roles multifuncionales hasta una pluralidad de estructuras funcionalmente especializadas, en concreto la separación de los roles ocupacionales y políticos y de éstos frente a los roles familiares y de parentesco. De todo ello se derivaría una expansión constante de las bases del poder social hacia un número cada vez mayor de grupos, limitando de paso la posible adscripción del poder político a uno solo de ellos.[4] El debilitamiento de las relaciones de parentesco, la mayor flexibilidad de los patrones de estratificación social, la sustitución de la economía autárquica por una economía excedentaria de mercado y otros fenómenos descritos originalmente como pérdida de la «comunidad» serían, pues, un reflejo de los respectivos procesos de diferenciación social.

En contra de las presunciones avanzadas por las teorías desarrollistas de los años sesenta, modernidad cultural, pluralismo político y desarrollo económico no parecen constituir procesos paralelos. Siguiendo a Touraine podríamos concebir más bien la modernidad como un proceso de disolución racional de los obstáculos presentados al cambio social por las tradiciones, los privilegios y la superstición.[5] En este sentido, se trataría de un proceso endógeno impulsado por la educación, la ciencia, la tecnología, los sistemas de comunicación, el mercado y la libertad política. El «desarrollo», por el contrario, describiría el deseo consciente y manifiesto de unos determinados actores políticos por transformar su sociedad, esto es, un proyecto voluntarista de modernización social. El desencuentro entre las expectativas de libertad política y cultural y los rendimientos de la modernización socioeconómica ha perfilado el escenario en el que convergen las múltiples críticas y el desencanto de las últimas décadas con una modernidad entendida al modo ilustrado. Con el fin de ganar una perspectiva histórica, en este capítulo voy a considerar en primer lugar las connotaciones políticas

---

«bienestar nacional»); la obra irradiaba, además, un optimismo positivista que llevaba a su autor afirmar que «el mundo se dirige hacia una productividad económica cada vez mayor y hacia una creciente eficiencia política en la movilización de los recursos humanos y materiales de la nación», p. 6.

4. Cfr. S.N. Eisenstadt: *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, pp. 13 y ss.

5. A. Touraine: «Qu'est-ce que le développement?», *L'Anné Sociologique*, n.º 42 (1992), pp. 47-85.

que acompañaron al ideal comunitario en la filosofía social del siglo XIX. Esas connotaciones nacieron con la reacción tradicionalista a la Revolución francesa y evolucionaron hacia la concepción orgánica y larvadamente nacionalista del Estado apreciable en el romanticismo político alemán. La sociología clásica retomaría en torno al fin de siglo el ideal comunitario, tal y como se adivina en su diagnóstico de las patologías de la modernidad como riesgo de alienación y pérdida de la autenticidad de los vínculos sociales. La tensión existente entre las solidaridades comunitarias y el pluralismo estructural propiciado por la modernidad me servirá, por último, para considerar los dilemas con que se enfrentan las iniciativas de regulación moral en las sociedades desarrolladas.

La genealogía de la «comunidad»

El concepto de *comunidad* aparece en la historia del pensamiento moderno de forma tan recurrente como semánticamente imprecisa. Ello se debe, entre otras razones, a que como Nisbet ha señalado, «no existe aparentemente forma alguna de asociación que no pueda convertirse, dadas las circunstancias adecuadas, en la base de una comunidad imaginada, deseada y propuesta».[6] La plasticidad teórica del ideal comunitario no sólo obedece a la ubicuidad del tipo de relación social descrito por él, sino al latente y cambiante significado político que ha asumido a lo largo de la modernidad. Pese al alto nivel de sofisticación alcanzado por el debate académico entre «comunitaristas» y «liberales», no debe olvidarse que su verdadero significado se inscribe en un contexto histórico mucho más amplio: el de la disputa ideológica generada por el declive de las doctrinas políticas y económicas de corte estatalista.[7] En efecto, el desmo-

6. R. Nisbet: *The Social Philosophers*, Nueva York, Thomas Crowell Company, 1973, p. 392.

7. La repercusión internacional de este debate queda reflejada en la proliferación de monografías sobre el mismo: en Gran Bretaña, S. Mulhall y A. Swift: *Liberals & Communitarians, op. cit.*; en Alemania, M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Fischer, 1993; en Italia, A. Ferrara (ed.): *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Reuniti, 1992; por último, en España, C. Thiebaut: *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. En lo que se refiere a su incidencia política directa, Michael Sandel propuso

ronamiento de los socialismos burocráticos y autoritarios de Europa oriental, la pujanza del neoliberalismo anglosajón y el creciente déficit fiscal y político de los Estados de bienestar europeos se encuentran en el origen de una pugna por la justificación política del espacio vacante creado por el «repliegue» del Estado. De todas las doctrinas en liza quizá sea la neoliberal la que más difusión ha alcanzado, no sólo por ofrecer en una misma receta las prescripciones económicas y políticas necesarias para una reorganización de los capitalismos postkeynesianos, sino también por haberse convertido durante los años ochenta en el estandarte ideológico de una nueva derecha anglosajona y en un señuelo para la socialdemocracia europea. Las consignas de desregulación económica, privatización del sector público y reajuste de las prestaciones sociales del Estado se han visto así acompañadas de una creciente reivindicación de las capacidades de la propia sociedad para protagonizar sus procesos de integración moral, política y económica. El viejo discurso sobre la *sociedad civil* ha experimentado con ello una revitalización simultánea a su conversión en objeto de debate académico e ideológico. La cuestión clave consiste, sin embargo, en decidir quiénes sean los sujetos de la sociedad civil y cuál deba ser el alcance de sus competencias.

Desde el neoliberalismo se revive la vieja metáfora smithiana de la sociedad civil como mercado y se demanda para sus sujetos el estatuto de actores económicos. Por otro lado, un liberalismo que se reclama esencialmente político ha amortiguado ese discurso economicista para reivindicar la neutralidad moral del Estado y su defensa de los derechos individuales frente a complicidades comunitarias.[8] En una línea distinta, algunas concepciones democráticas más radicales han repensado el espacio de la sociedad civil no tanto como una suma cero frente al Estado, sino como una esfera de comunicación abierta a la

---

en 1988 el comunitarismo como la filosofía pública que el Partido Demócrata necesitaba para recuperar el perdido liderazgo ideológico de la sociedad norteamericana. Cfr. M. Sandel: «Democrats and Community», *The New Republic*, n.º 22 (febrero 1988), pp. 20-23. Sin embargo, ha sido Amitai Etzioni quien más claramente ha articulado las nociones comunitarias en un ideario político práctico. Cfr. A. Etzioni: *The Spirit of Community*, Nueva York, Crown, 1993.

8. Los principales representantes filosóficos de ese liberalismo son, sin lugar a duda, John Rawls y Ronald Dworkin. Cfr. J. Rawls: *Political Liberlism*, *op. cit.*, y R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

nueva gama de movimientos sociales y políticos nacida de las sociedades postindustriales.[9] Por último, como señalábamos, el espacio ubicado entre las burocracias estatales y los mercados económicos ha sido reinterpretado por los nuevos críticos del liberalismo a partir de la metáfora de la *comunidad*. Desde esta perspectiva la sociedad civil se concibe como un espacio para la codificación de las obligaciones recíprocas, alude a la sustantividad moral que aglutina la vida en común y proporciona un centro de gravedad a las identidades individuales.[10] Este ideal comunitario constituye, en definitiva, una definición de los compromisos colectivos del individuo.

Pese a la aparente novedad de las doctrinas comunitarias, lo cierto es que su diagnóstico crítico de la modernidad y la propuesta terapéutica implícita en él evocan un sabor mucho más añejo: el que acompañó a las reflexiones sobre la propia identidad moderna durante el periodo postilustrado. En su excelente reconstrucción de los orígenes del pensamiento sociológico, Robert Nisbet ha descrito cómo en el siglo XIX la idea genérica de la *comunidad* vino a sustituir la más antigua y específicamente iusnaturalista del *contrato* en cuanto modelo regulativo de lo socialmente justo y deseable. La comunidad como principio legitimatorio abarcaba «todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo. La comunidad [se presentaba] como una fusión de sentimiento y pensamiento, de tradición y compromiso, de pertenencia y volición».[11] Frente a la abstracción y el cosmopolitismo de la razón ilustrada, la comunidad aportaba la fuerza sustantiva y atávica de la memoria y de la sangre compartidas, una fuerza de la que se nutrieron tanto el pensamiento reaccionario como el romanticismo político decimonónicos.

Rousseau ocupa un lugar central, y sin embargo paradójico, en el legado del pensamiento político de la Ilustración. Su formulación del contrato social era, en efecto, declaradamente an-

---

9. Véase, por ejemplo, J.L. Cohen y A. Arato: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, M.I.T. Press, 1992.

10. Cfr. A. Wolfe: *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 13 y ss.

11. R. Nisbet: *La formación del pensamiento sociológico*, (vol. 1), Buenos Aires, Amorrortu, pp. 71-72.

tiliberal, puesto que la construcción del Estado no era concebida como fruto de la cesión mutua e irrevocable de las potencias individuales en favor de un tercero, al estilo de Hobbes, ni como un poder derivado del consentimiento de sus miembros y limitado por los derechos individuales de los mismos, en la línea de Locke. Su argumentación seguía más bien un recorrido opuesto: los derechos individuales consagrados en el estado civil eran el producto del pacto comunitario constitutivo de una *voluntad general*. El contrato social rousseauniano presentaba así un doble momento teórico mediante el cual los individuos perdían sus libertades naturales para recobrarlas en un nivel cualitativamente superior:

> Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. En el haber del estado civil se podría añadir la libertad moral, que es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad.[12]

La *voluntad general* rousseauniana era por ello algo distinto de la *voluntad de todos*. Se trataba de un pacto fundacional comunitario cuya aceptación hacía de los individuos privados ciudadanos y de la obediencia a la ley la máxima expresión de la libertad. El carácter voluntario de esa aceptación no eximía, sin embargo, de la vinculatoriedad de sus decisiones. Siempre cabía el riesgo de que la voz del interés particular hablase de forma distinta a la del interés común, de que se quisiese gozar de los derechos del ciudadano sin cumplir con los deberes del súbdito, de que surgiera, en definitiva, el comportamiento propio del *free rider* descrito por la moderna teoría decisionista. La consecuencia ineludible de todo ello sería la ruina del cuerpo político. Es ahí precisamente donde brota el momento totalitario, hobbesiano si se quiere, de la democracia rousseauniana: frente a la voluntad general no caben disidencias. «Para que el pacto social no sea una vana fórmula —advierte Rousseau—

---

12. J.J. Rousseau: *El contrato social o principios de derecho político*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 19-20.

encierra tácitamente este compromiso: que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo que no significa sino que se le obligará a ser libre».[13]

Rousseau puede ser considerado, por tanto, como uno de los filósofos políticos en los que se produce de forma más emblemática el tránsito desde la figura legitimatoria del contrato a la de la comunidad. Pero si el elemento comunitario alentaba todavía en él un ideario democrático y racionalista, la maduración del uso político de la comunidad vino definitivamente de la mano de la reacción contra la Revolución francesa. Figuras tan distintas en su orientación conservadora como de Maistre y Hegel coincidieron básicamente en el sentido de sus críticas al descarnado y abstracto sujeto del contractualismo ilustrado: la problemática fundamentación de su identidad moral. La realización de contratos suponía para de Maistre un conjunto de expectativas recíprocas, una red de normas y convenciones sociales. Un pacto social *ex nihilo* era pues, cuando menos, un contrasentido. Un tono similar se aprecia en la crítica hegeliana al formalismo ético kantiano: su principio de universalidad era contradictorio, ya que o bien la regla argumentativa del imperativo categórico incluía sus premisas de justificación, y era por consiguiente tautológica, o bien comportaba asunciones normativas sustantivas y dejaba de ser puramente formal.[14]

Más que un dilema filosófico, el recurso a la tradición constituyó para el pensamiento reaccionario del siglo XIX un auténtico postulado de reafirmación política. En este sentido Edmund Burke representa, como vimos en capítulos anteriores, el ejemplo más conspicuo del culto tradicionalista a la comunidad. Las instituciones políticas constituían para él un tejido de prescripciones consuetudinarias, un precipitado de la sabiduría colectiva acumulada con el tiempo, un auténtico pacto intergeneracional que aseguraba la estabilidad social por encima de las contingencias históricas. Ese pacto imitaría la continuidad observable en la naturaleza conectando a través de las instituciones nuestro mundo contemporáneo con valores y tradiciones ancestrales merecedoras, en virtud de su antigüedad, de un respeto cuasire-

---

13. *Ibid.*, pp. 18-19. Sobre la afinidad entre totalitarismo y democracia plebiscitaria, véase J.L. Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York, Praeger, 1960.

14. C. Thiebaut, *op. cit.*, pp. 195 y ss.

ligioso. También Joseph de Maistre creía en la existencia de una sustancia moral en las sociedades, en un alma transhistórica emocionalmente opaca a la luz de la razón. Sin embargo, lo que en Burke era un conservadurismo pragmático e historicista, una inteligencia reaccionaria apegada al compromiso y a la adaptación, se convirtió en de Maistre en un llamamiento oscurantista a la fe ciega contra la razón, en una demanda de sometimiento de la misma a la autoridad tradicional de la Iglesia y del Estado.[15] Pese a ello, su exigencia de disolución del individuo en la voluntad estatal no sería aún fruto de su identificación con las doctrinas nacionalistas del siglo XIX, sino de su ataque a gran escala contra el racionalismo ilustrado. La religión era superior a la razón no por su mayor capacidad para aportar respuestas, sino precisamente por no aportar ninguna, por ordenar sin pretender disuadir o discutir. En opinión de un lector tan perspicaz como Isaiah Berlin, es esa creencia en el poder de las fuerzas sociales más recónditas, ese ensalzamiento del yugo de la autoridad como única salvaguardia posible frente a las pasiones autodestructivas del hombre, lo que concede a de Maistre, a diferencia del teocratismo retrógrado de su compatriota de Bonald, su inquietante tono de modernidad.[16]

«Nada hay que yo haya pensado que Vd. no haya escrito, ni nada he escrito que Vd. no haya pensado», confesaba de Maistre en una carta personal al Vizconde Louis Gabriel de Bonald.[17] Sin embargo, entre los dos autores existía algo más que una diferencia de tono. De Bonald no ensalzaba la irracionalidad del poder. Por el contrario, declaró la autoridad como la forma más elevada de la razón. Su conservadurismo se inscribía más bien en una concepción teocrática del poder del Estado, un fruto de la necesidad de la autoconservación humana, no un instrumento al servicio de su felicidad, como proclamara la revolución a la que ambos autores habían asistido. Su teoría de la «sociedad constituida» intentaba por ello refutar los supuestos contractuales del liberalismo ilustrado. Para que la voluntad general fuese capaz de constituir la unidad de la sociedad y de

---

15. Cfr. J. de Maistre: *Considérations sur la France*, Paris, Garnier, 1980.

16. I. Berlin: «José de Maistre y los orígenes del fascismo», en ídem, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992, pp. 103-166.

17. Citado en R. Spämann: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, Munich, Kösel, 1959, p. 11.

garantizarla a lo largo del proceso político el poder debía ser física y realmente *uno*. La continuidad de la sociedad, advertía de Bonald, depende de la continuidad del poder y, para ello, nada mejor que su encarnación en una real persona y en una dinastía regia. La voluntad subjetiva del monarca no era, claro está, la voluntad general. Su función era puramente mediadora, el poder general capaz de hacer cumplir las leyes. El cimiento de la sociedad lo constituía, en última instancia, la religión:

> La religión pone a cada facultad [humana] en su sitio, se limita a imprimir el movimiento en el primer motor. La religión ilumina la inteligencia y la inteligencia guía la voluntad del querer que se manifiesta por medios externos: la religión ilumina la voluntad, la voluntad regula el poder y el poder dirige la fuerza. Es decir, que la religión ilumina el espíritu, dirige el corazón y regula el sentido. Esta teoría explica el hombre, explica la sociedad y explica la religión. Sin ella, me atrevo a decir, no hay más que incertidumbre. Ella es el fundamento de la política y de la teología, de la ciencia de la sociedad política y de la sociedad religiosa.[18]

Esta concepción religiosa de la unidad social daría paso con el romanticismo político a una interpretación igualmente sustantiva del fundamento de la sociabilidad, pero anclada más bien en el orden de la naturaleza. El paradigma organicista alcanzó su más brillante expresión con Adam Müller, para quien el Estado reproducía la estructura patriarcal de la familia.[19] No cabe duda por lo demás, que esta concepción organicista común al romanticismo y al idealismo alemanes pretendía recubrir con un nuevo halo de legitimidad una autoridad estatal maltrecha tras las experiencias revolucionarias del siglo XVIII. Cabe recordar que Hegel presentó el Estado como la realización general de la eticidad, superación de los estadios previos de la familia y de la sociedad civil. En este sentido, la sociedad civil no sólo comportaba un momento de generalidad cualitativamente superior al de la familia e inferior al del Estado, sino que

18. L.A.G. de Bonald: *Theorie du Pouvoir, Ouvres Complètes* (vol. 1), París, Migne, 1859, p. 334.

19. Cfr. A. Müller: *Elementos de política*, Madrid, Revista de Occidente, 1935, pp. 67 y ss.

se contraponía a la comunidad natural del *Volk*.[20] El ideal comunitario reaparecería con un tinte menos naturalista entre los clásicos del pensamiento sociológico de final de siglo. La pérdida de un mundo socialmente cohesionado, moralmente compacto y culturalmente ensimismado no se vivió aquí ya con la pasión revanchista del pensamiento reaccionario francés ni con el idealismo organicista del romanticismo político alemán. Los escritos de los primeros sociólogos desprenden más bien un aire de nostalgia, no desprovisto de inquietud, por los efectos disgregadores de la modernización. El tránsito a la sociedad industrial y la dinámica histórica que lo impulsaba, tanto como el contraste de sus estructuras sociales y normativas con las de la sociedad tradicional, quedó reflejado en los textos de la sociología clásica mediante toda una serie de dicotomías.

Con los matices necesarios, los conceptos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* en Tönnies, de *solidaridad mecánica y orgánica* en Durkheim, las formas de *dominación tradicional* y *legal-racional* en Weber, la distinción de Maine entre sociedades de *estatus* y de *contrato* o la efectuada por Cooley entre grupos *primarios* y *secundarios* aluden, en última instancia, a aspectos distintos de un mismo tipo ideal de relaciones sociales.[21] Por un lado, las de una colectividad basada en la tradición y la costumbre, cohesionada por identidades generales y con un predominio de las relaciones directas en el seno de grupos sociales reducidos. La familia, la tribu, la comuna o la secta religiosa sólo son posibles cuando prevalecen este tipo de relaciones. Y por otro lado, el secularismo, la autonomía individual, la división del trabajo, las organizaciones corporativas, los acuerdos contractuales y las formas de vida urbana que constituyen, sin duda, las bases de la

---

20. «La ampliación de la familia como tránsito hacia un nuevo principio se da parcialmente en la existencia como extensión pacífica en la forma de un pueblo [*Volk*], de una *nación* dotada, pues, de un natural origen comunitario [*gemeinschaftlich*]. También se da parcialmente como reunión de comunidades [*Gemeinde*] familiares dispersas, bien a través del poder soberano o de una unión voluntaria inducida por las necesidades vinculantes y la reciprocidad de su satisfacción», G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, p. 338.

21. Véase, respectivamente, F. Tonnies: *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979; E. Durkheim: *La división del trabajo social*, Barcelona, Akal, 1987; M. Weber: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944; H.S. Maine: *Ancient Law*, Londres, John Murray, 1920 y C.H. Cooley: *Social Organization*, Nueva York, Scribner, 1909.

moderna sociedad industrial. Ninguno de los pares categoriales aludidos pretendía describir modelos recíprocamente excluyentes de estructuración social. Aun así, el diagnóstico global de la modernización como pérdida de comunidad dejaba traslucir en estos autores una nostálgica ambivalencia a la hora de enjuiciar moralmente los cambios provocados por el progreso.[22] El vértigo existencial causado por la pérdida de los anclajes tradicionales encontró así expresión tanto en la sociología clásica como en los panfletos revolucionarios del siglo XIX. En pocos lugares se ha descrito las claves de esa dinámica histórica con tanta precisión y, al mismo tiempo, con mayor entusiasmo subversivo que en el *Manifiesto comunista*. Tras acusar a la burguesía de «ahogar el sagrado éxtasis del fervor religioso y el entusiasmo caballeresco en las aguas heladas del cálculo egoista», de haber «desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, reduciéndolas a simples relaciones de dinero», Marx y Engels cifraron en el emergente modo de producción capitalista las raíces de un cambio social imparable:

> Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.[23]

Fue precisamente la consideración de esas relaciones recíprocas lo que llevó a la teoría social de finales de siglo a centrar

---

22. Cfr. Ch. Lasch: *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*, Nueva York - Londres, Norton, 1991, pp. 144 y ss. Como ha señalado Robert Nisbet repasando este periodo, «la emancipación moderna de las ataduras tradicionales de clase, religión y parentesco hizo al individuo libre, pero esa libertad no se vio acompañada por una sensación de emancipación creativa, sino por un sentimiento de desencanto y alienación. La enajenación de las certidumbres morales históricas fue seguida por el sentimiento de la alienación del hombre con respecto a sus semejantes». *The Quest for Community*, Nueva York, Oxford University Press, 1953, p. 10.

23. K. Marx y F. Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*, Berlín, Dietz, 1981, p. 49.

su atención en las fuerzas motrices de la modernidad y en sus efectos colaterales sobre las bases de la cohesión social. Su conciencia de los ambivalentes efectos de la modernización se traduciría en tantas orientaciones políticas como caminos tomaron en su evolución las distintas tradiciones sociológicas nacionales, pero fue el conflicto metodológico entre la frialdad de la razón y la cultura de los sentimientos lo que definió la rivalidad inicial entre las élites literarias y científico-sociales europeas por determinar las pautas adecuadas para el estudio de los procesos sociales. A lo largo de esa confrontación, la imagen de cientificidad ambicionada por la naciente sociología como una disciplina basada en la racionalidad del cálculo y la predicción tuvo que medirse con la superior capacidad intuitiva aducida por la literatura para penetrar los sentimientos y reacciones humanos.[24] La distinción entre las nociones de *cultura* y *civilización* aporta en este sentido nuevos instrumentos para interpretar, particularmente en el seno de la escuela sociológica alemana, la gran transformación que estaba operando la modernidad sobre la naturaleza de los vínculos sociales.

Como ha señalado Norbert Elías en su estudio del proceso civilizatorio, el término *civilización* designa en su acepción alemana un aspecto exterior, meramente comportamental, de la existencia humana.[25] La *civilización* se reduce en este sentido a una simple cuestión de convenciones, maneras y costumbres. La *cultura*, por el contrario, refleja los valores espirituales, artísticos y religiosos de un grupo humano. Tal y como fueron desarrollados ambos conceptos por la literatura alemana del siglo XVIII, la *civilización* en cuanto ámbito de lo superficial e intrascendente se oponía antitéticamente a la profundidad y autenticidad de la *cultura*. Paulatinamente, este último término vino a asumir el rechazo del ideal cosmopolita y la glorificación del entorno rural y orgánico fuera del cual el arte perdía su naturalidad y se tornaba sofisticado. Elías atribuye esta contraposición a la autoconciencia de una naciente intelectualidad burguesa privada en Alemania de todo posible acceso al mundo

24. Cfr. W. Lepenies: *Between Literature and Science: the Rise of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

25. N. Elías: *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

social de una aristocracia francófila. Fruto de ello sería el desarrollo de unos ideales específicos de clase media diferenciados de los de la clase cortesana, tal y como mostraría el efasis en la educación de la personalidad típico de la *Bildungsroman*. Sin embargo, con la paulatina conversión de la burguesía en la conciencia nacional alemana y con la percepción de la Francia postrevolucionaria como un rival político en el escenario europeo, la dualidad aludida pasó a expresar una antítesis cargada de connotaciones chovinistas: la *Kultur* alemana, sinónimo de autenticidad y densidad espiritual, frente a la mundana y banal *civilisation* francesa.

La interpretación del desarrollo político e intelectual del proyecto nacional alemán a lo largo del siglo XIX se verá atravesado por una creciente tensión entre estos dos polos conceptuales, una tensión que tendría su contrapartida en las críticas que hubo de afrontar Durkheim en su propio país por importar una nueva disciplina, la sociología, tildada de profundamente germánica.[26] Desarrollada originalmente con el fin de contrastar caracteres sociales y nacionales opuestos, la distinción entre *civilización* y *cultura* terminó, sin embargo, por ser entendida como la descripción de una secuencia histórica: la del tránsito de la sociedad tradicional a la moderna.[27] En ella encontramos las claves del diagnóstico de la modernización que realizó la sociología clásica alemana como una empresa preñada de riesgos alienantes tanto para la subjetividad individual como para los vínculos sociales.[28] Esta interpretación de la modernidad no sólo como pérdida de comunidad, sino también como peligro de merma en la autenticidad del individuo y de las relaciones interpersonales, hundía sus raíces, como vimos, en la literatura alemana del siglo anterior y, más concretamente, en la teoría estética del romanticismo. Sin embargo, allí donde el romanticismo formuló su interrogante como una reflexión filosófica sobre la escisión de la subjetividad moderna, los argumentos sociológicos sobre el significado de la modernidad adoptaron fundamentalmente la forma de *teorías de la acción social*. En este

---

26. W. Lepenies, *op. cit.*, pp. 72 y ss.
27. Ch. Lasch, *op. cit.*, pp. 135 y ss.
28. Cfr. A. Mitzman: *Sociology and Strangement. The Sociologists of Imperial Germany*, Nueva York, Knopf, 1973.

sentido, la interpretación weberiana de la génesis del racionalismo occidental como una separación entre los medios y los fines de la acción muestra claras afinidades con algunos puntos de las obras de Sombart, Tönnies y Durkheim. La acción espontánea, cargada de afectividad, centrada en sí misma y motivada por una gratificación intrínseca es contrapuesta por todos ellos a la acción calculada de acuerdo con un referente externo y dirigida a la obtención de estatus social, beneficio económico o poder político.

Esta distinción praxiológica había sido planteada por el romanticismo como una herida abierta en la cultura moderna entre la sensualidad y la razón, la materia y el espíritu, lo particular y lo general. Las posibilidades de sutura remitían a una doble terapia: por un lado, a la emancipación de la subjetividad a través de la sublimación de la experiencia estética;[29] por otro, reivindicando la creación de una comunidad de lazos interpersonales mediante el desarrollo de la afectividad. Ese deseo de comunidad será el que encontremos repetida y distintamente formulado en el pensamiento conservador alemán del siglo XIX. Weber, sin embargo, reformularía la escindida identidad moderna en el contexto más amplio de su teoría de la acción social. En concreto, la acción social *comunitaria* se caracterizaría por estar inspirada en el sentimiento subjetivo de sus participantes de constituir un todo, mientras que la acción de tipo *asociativo* expresaría una compensación o unión de intereses racionalmente motivada.[30] Así consideradas, tanto la *Wesenwille* de Tönnies, esto es, la voluntad esencial u orgánica del hombre comunal, como la *solidaridad mecánica* de Durkheim responderían básicamente al primer tipo de acción social. Por el contrario, la *Kürwille* o voluntad arbitraria constitutiva de las redes asociativas y las formas de división del trabajo cohesionadas

29. Éste es precisamente el sentido del *estadio estético* propuesto por Schiller como ideal emancipador en *La educación estética del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, pp. 119 y ss. Esa misma emancipación de la subjetividad, pero en clave respectivamente religiosa y política, es la que encontramos recogida en Hegel y en Weber bajo la idea del «alma bella». Cfr. J.M. González García: *Las huellas de Fausto*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 87-103.

30. Pese a reconocer su inspiración en la tipología de Tönnies, Weber empleó los términos de *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung* con el fin de ahondar el significado praxiológico de la misma. Cfr. M. Weber: *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen, Mohr, 1984, pp. 69 y ss.

por la *solidaridad orgánica* se aproximarían notablemente a la racionalidad instrumental de la tipología weberiana. Una contraposición muy similar es la que encontramos en la disección de la estructura psíquica del sujeto económico moderno realizada por Werner Sombart. Frente al espíritu del burgués de «viejo estilo», cuyas virtudes comerciales se plegaban a «las exigencias de un sano humanismo», el espíritu del moderno empresario capitalista se encontraba dominado por el abstracto afán de beneficio y de expansión económica como fines en sí mismos.

> [En el burgués de «viejo estilo»] todos sus actos, pensamientos y proyectos venían determinados por el perjuicio o beneficio que pudieran reportar al hombre vivo, real. La idea rectora de la época precapitalista no había perdido aún su vigencia: *omnium rerum mensura homo*. [Por el contrario], ya nadie ignora que el exceso de actividad [del empresario moderno] en los negocios destruye el cuerpo y corrompe el alma. Todos los valores humanos son sacrificados al *Moloch* del trabajo, todas las aspiraciones del espíritu y del corazón, a un único interés: el del negocio.[31]

En cualquier caso, el denominador común de estas interpretaciones denunciaba una tendencia inevitable en la lógica del cambio social hacia la primacía de las formas instrumentales de acción frente a las de tipo emotivo o autorreferencial. Las patologías de la modernidad fueron vislumbradas por los autores citados precisamente en la ausencia de control sobre los efectos de la misma, un diagnóstico que bajo múltiples formulaciones sería posteriormente compartido por la casi totalidad de las modernas utopías negativas: la «jaula de hierro» en la que, según Weber, una sociedad dominada por la burocracia amenazaba con aprisionar el espíritu libre del individuo,[32] la desintegración social que para Durkheim causaba la división anómica del trabajo, la degeneración del antiguo humanismo burgués cifrada por Sombart en la racionalidad autorreferencial del sujeto económico moderno o la descripción hecha por Marx de la alienación humana en un mundo capitalista de relaciones sociales cosificadas

---

31. W. Sombart: *El burgués*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 164 y 187, respectivamente.

32. Sobre la imagen de la burocracia en Weber y sus connotaciones negativas en la cultura literaria de la época, cfr. J.M. González García: *La máquina burocrática*, Madrid, Visor, 1989.

son, todos ellos, diagnósticos de los efectos perniciosos de la modernidad sobre la dimensión espontánea y afectiva de las relaciones interpersonales. El arco ideológico sobre el que se extienden estos diagnósticos dista, sin embargo, de ser homogéneo. En él encontraron cabida tanto la confianza en el liderazgo carismático o propuestas de signo corporativo como la exigencia pura y simple de una revolución social. Aun así sería posible trazar una constante política en la evolución del ideal comunitario a lo largo del siglo XIX, pues no en vano se han venido nutriendo del mismo buena parte de los ideologemas contemporáneos. Esa constante apunta a la existencia de una relación directamente proporcional entre el grado de reversibilidad atribuido a la modernización y la intensidad del conservadurismo político apreciable en las terapias propugnadas.

La regulación moral en las sociedades plurales

Los argumentos de comunitaristas contemporáneos como Alasdair MacIntyre y Michael Sandel no han hecho, en realidad, sino retomar el viejo diagnóstico de la modernidad desde una perspectiva filosófico-política renovada.[33] Según este punto de vista, el discurso universalista sobre principios y derechos propio de éticas procedimentales como la de John Rawls adolecería de una debilidad inherente: la de no enraizar esos mismos principios y derechos en las prácticas concretas y en los significados colectivamente compartidos por las comunidades en que hayan de tener vigencia. Puesto que los derechos son expresión de una determinada idea de justicia, la consecuencia práctica de situarlos por delante de toda idea sustantiva de bien sería la de no poder ofrecer una imagen de la vida buena y justa que precisamente se pretende promover. El ciudadano de semejante «república procedimental» es, según esta crítica comunitaria, un sujeto abstracto, asocializado, sin vínculos ni ataduras morales.[34] El

---

33. Cfr. A. MacIntyre: *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 y M. Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

34. M. Sandel: «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en S. Avineri y A. de-Shalit (eds.): *Communitarianism and Individualism*, Oxford - Nueva York, Oxford University Press, 1992, pp. 12-28.

dilema de la fundamentación moral, tratado por los liberales como una cuestión de principios, se convierte así para los comunitaristas, particularmente para los de orientación neoaristotélica, en un problema de interpretación de las tradiciones. No sorprende por ello que en el corazón de los modernos comunitaristas lata, por emplear la expresión de Charles Taylor, un soterrado malestar con la modernidad. Ese malestar no ha hecho sino tomar como excusa el debate en torno al contractualismo para acometer una reflexión crítica mucho más amplia y profunda sobre el sujeto moderno, el sentido de la obligación moral y los fines de la vida pública en las sociedades contemporáneas. Pese a la manifiesta distancia teórica de los modernos comunitaristas con respecto a la tradición romántica, en sus críticas al descarnado sujeto liberal resuena, reconocible, un eco del pasado: la persecución individual de la felicidad y el énfasis en las libertades individuales habría venido a separar al *ciudadano* de la *persona*. Sobre su pedestal humanista el liberalismo habría emplazado ahora a «un hombre sin naturaleza moral o política, un hombre con múltiples obligaciones y derechos contractuales quizá, pero sin aposento en comunidad real alguna, un vagabundo más que un ser enraizado en la solidaridad de la especie».[35]

A la base de semejante crítica comunitaria se encuentra un argumento de carácter primordialmente ontológico: la construcción liberal del ciudadano como un mero sujeto de derechos abstractos ignora las precondiciones sociales desde las que éste ejerce la capacidad de autoderminación que caracteriza al sujeto moderno como tal, unas precondiciones que remiten al contexto de los referentes morales que el individuo comparte con sus semejantes.[36] Esta capacidad de autodeterminación del

---

35. C. Bay: «From Contract to Community», en F.R. Dallmayr, (ed.): *From Contract to Community: Political Theory at the Crossroads*, Nueva York, Marcel Dekker, 1978, p. 30.

36. M. Sandel: «The Procedural Republic and the Unencumbered Self». *Op. cit.*, p. 19. En el fondo del debate entre comunitaristas y liberales norteamericanos existe, sin embargo, una confusión entre argumentos ontológicos y propuestas normativas. Como ha observado Charles Taylor con respecto a la relación de prioridad entre las ideas de *bien* y de *justicia*, «tomar una postura ontológica no equivale necesariamente a asumir la defensa de algo, aunque al mismo tiempo, lo ontológico sí ayuda a definir las opciones que tiene sentido defender». «Cross-purposes: the Liberal-Communitarian Debate», en N. Rosenblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MS, Harvard University Press, 1989, p. 161.

sujeto liberal se encuentra protegida en las sociedades capitalistas por dos esferas de acción complementarias dotadas de instrumentos regulativos distintos. Por un lado, la esfera de los intereses privados goza de una amplia autonomía articulada en función de las reglas del *mercado*. Desde sus orígenes en el siglo XVII las doctrinas liberales han venido defendiendo con distintas fórmulas el carácter autorregulativo de los mercados, esto es, la idea de que la libre persecución de los intereses individuales conduce a situaciones de equilibrio colectivo. Desde este punto de vista, los mercados serían instrumentos extremadamente eficaces para la asignación de recursos, ya que no requieren gran cantidad de información para coordinar las acciones individuales ni exigen de los sujetos un particular esfuerzo moral: todo se limita a la maximización individual de los intereses respetando unas reglas mínimas de juego que garanticen para los demás el mismo grado de autonomía que para uno mismo. Por otro lado se encuentra la esfera de la vida pública regulada por la autoridad de los instrumentos *burocráticos* estatales. En condiciones de normalidad democrática el liberalismo concibe el Estado como una entidad neutral cuyos recursos de poder se encuentran sometidos a la competencia plural, a la regla de la mayoría y al respeto de los derechos individuales. Durante los años cincuenta y sesenta, tras las experiencias de la economía de guerra, esa neutralidad expresada en las doctrinas del *laissez faire* se vio sustituida en los países industrializados por una intervención estatal canalizada a través de toda una serie de programas de regulación económica y de bienestar social. El principio de justicia distributiva elaborado por Rawls atendía precisamente a proporcionar una justificación moral para ese nuevo Estado de bienestar desde los supuestos filosóficos del liberalismo.

Lo que constituye el principal foco de atención de los comunitaristas contemporáneos no es, sin embargo, la crisis recurrente de este modelo socioeconómico, sino sus supuestos efectos colaterales: la erosión de las redes de solidaridad y de compromiso social. Una de las particularidades de las modernas sociedades de masas consiste, precisamente, en que sus miembros dependen en gran medida del comportamiento de individuos con los que no mantienen ninguna relación directa. A través de las políticas fiscales y de bienestar el individuo moderno necesita e, inversamente, se ve obligado con una multitud de

extraños.[37] Los medios tradicionales de integración que Durkheim describiera como «mecánicamente solidarios» han sido reemplazados por instrumentos de coordinación sobre cuyas consecuencias finales los individuos poseen una información muy escasa. Consiguientemente, el grado de implicación personal en las decisiones individuales que revierten sobre los comportamientos colectivos tiende a ser menor que en el caso de las sociedades tradicionales. Las críticas políticas del comunitarismo a las instituciones liberales coinciden precisamente en señalar la erosión que ambos instrumentos regulativos, mercados y burocracias, dejados por sí solos, ejercen sobre la *obligación moral* de los ciudadanos. Más concretamente el comunitarismo, en su sentido amplio, plantea la necesidad de redefinir los códigos de obligación moral que rigen la sociedad moderna. Según ello, el reconocimiento inmoderado de derechos formales judicialmente recurribles y la delegación de las responsabilidades colectivas en las prácticas reguladoras de las instituciones públicas no sólo tiende a eximir a los individuos de toda implicación personal en los problemas comunes, sino que son además incapaces de aportar criterios para resolver los litigios planteados por orientaciones morales dispares. Por otro lado, el fomento de actitudes puramente «mercantilistas» ante cuestiones que afectan decisivamente a la convivencia conduciría, en el peor de los casos, a comportamientos de *free riding* y, en el mejor de ellos, a la convicción de que la manera más adecuada de contribuir a la vida colectiva consiste en hacer exclusivamente lo que uno desea.

La intervención del Estado en la sociedad por medio de políticas públicas no sólo está condicionada en su efectividad a la racionalidad técnico-administrativa de su diseño. Las políticas sociales necesitan asimismo de una colaboración específica por parte de aquéllos a quienes van dirigidas. Los teóricos de la crisis de legitimación del Estado durante los años setenta ya aludieron a este fenómeno al señalar la creciente «politización» de esferas de la vida que hasta entonces habían sido ajenas a la regulación administrativa. Cuando los procesos sociales regulados poseen una fuerte carga moral, esa intervención puede desencadenar efectos contrarios a los buscados. En el caso del

37. M. Ignatieff: *The Needs of Strangers*, Londres, The Hogarth Press, 1990.

aborto, por ejemplo, las posiciones «pro-vida» suelen aducir en defensa del feto su naturaleza como ser humano potencial desde el primer momento de la concepción. En consecuencia reivindican la protección legal incondicionada del *nasciturus*, por encima incluso de posibles riesgos para la salud de la madre o de la previsible incapacidad de ésta para hacerse cargo de su crianza. Por el contrario, las actitudes en favor de la «libertad de elección» enfatizan el derecho de la mujer a disponer de su propio cuerpo y a decidir sobre un acontecimiento que afectará radicalmente a su vida futura. Ante este dilema las afinidades regulativas que la derecha y la izquierda muestran habitualmente sobre cuestiones socioeconómicas se encuentran, como ha señalado Wolfe, curiosamente intercambiadas: mientras que las actitudes conservadoras propugnan la regulación legal (esto es, la prohibición del aborto), las posturas progresistas favorecen en este caso la libre maximización de las preferencias individuales. Llevadas a su extremo, ambas posturas pueden conducir a efectos indeseados. Por un lado, una regulación sumamente restrictiva de la interrupción del embarazo genera una bolsa de clandestinidad en la que el poder adquisitivo marca el nivel de las garantías sanitarias a las que puede aspirar la gestante. Por otro lado, la gratuidad económica y una ley de plazos que no vaya acompañada de programas de asesoramiento, de educación sexual y de prevención del embarazo puede terminar por banalizar el aborto y convertirlo en una mera técnica anticonceptiva más, además de absorber considerables recursos sanitarios.

La lucha contra la epidemia del sida ilustra una serie de dificultades parecidas a la hora de escoger los instrumentos regulativos de una política social. El control de su propagación puede concebirse, como a veces se ha hecho, desde la perspectiva de una enfermedad contagiosa, esto es, desde la mera regulación estatal: cuarentenas, campañas públicas de prevención, ingresos hospitalarios y medicaciones obligatorias, etc. No obstante, y debido al estigma que la enfermedad lleva asociado, el tratamiento del sida exclusivamente como objeto de una política pública ejecutada mediante la autoridad conduce a la retirada de la confianza y la colaboración de los afectados de hecho o en potencia. Desde la comunidad *gay*, una de las más castigadas por la enfermedad, se ha reivindicado no sólo el derecho a la privacidad del

enfermo, sino también la libre determinación de la conducta sexual frente a posibles tutelas morales ejercidas por el Estado a través de las instituciones médicas. Sin embargo, el derecho a la práctica de una sexualidad promiscua y a asumir los riesgos que ésta conlleva no exime de la responsabilidad penal del contagio a terceros, como están reconociendo numerosas sentencias judiciales. Por encima de esta diversidad de opiniones, sin embargo, son las redes de solidaridad familiar y afectiva, amén de los grupos voluntarios de carácter laico o religioso, los que están concediendo un rostro más humano a las ayudas públicas para los contagiados en el ocaso de sus vidas.

La compensación de las desigualdades y conflictos sociales exige trascender la imagen de un sujeto blindado tras sus derechos individuales. El liberalismo político, tal y como hemos venido entendiéndolo hasta aquí, no parte de una consideración pre-social de tales derechos, sino de la diferenciación que quepa establecer entre las distintas esferas de las que el individuo extrae su motivación para la acción social y las exigencias morales que desde ellas se le planteen. Curiosamente, las críticas comunitarias no se han ocupado de los aspectos igualitarios y distributivos del liberalismo. Éste ha sido más bien un objeto de debate entre liberales y «libertarios».[38] La preocupación comunitaria concierne más bien al derecho y la capacidad individual de elegir el modo de vida propio frente a los valores y compromisos de la comunidad social a la que se pertenece. Sin embargo, si la posibilidad de la regulación social depende en buena medida de la conformidad de los substratos morales sobre los que incide, intentar convertir éstos en normas social y políticamente vinculantes atenta contra los principios de una sociedad pluralista. La tensión entre responsabilidades y derechos, tanto como la definición y el mutuo reconocimiento de las identidades desde las que se conciben ambos, constituye en definitiva el núcleo de las dificultades teóricas con que se enfrentan las filosofías comunitarias al pensar la vida pública. Éstos son los problemas que en última instancia laten tras los debates actuales

38. En este punto he preferido ignorar la preferencia de Javier Muguerza por el término «libertariano» como traducción del inglés *libertarian*. Con ello, ciertamente, parecerían entrar en un mismo saco la venerable tradición libertaria ibérica y los acérrimos defensores anglosajones del individualismo posesivo. Confío en la instrucción histórica del lector para evitar tal malentendido.

sobre el multiculturalismo, el pluralismo moral o el reconocimiento jurídico de las identidades y estilos de vida.

Este tipo de cuestiones ha llevado a la adopción de posturas ideológicas dispares en el seno del comunitarismo. Desde algunos ámbitos del mismo la reivindicación metafórica de la comunidad se ha identificado con la recuperación de la sociedad civil y con la consiguiente demanda de una mayor implicación personal de los actores en prácticas sociales tradicionalmente relegadas a instancias externas. Esa implicación, no obstante, se concibe en el contexto más amplio de una reorientación de los mecanismos de regulación social que evite los efectos indeseados tanto de las posturas mercantilistas como de las burocráticas. En cuestiones con fuertes implicaciones morales como las que anteriormente hemos visto, algunos teóricos comunitarios han querido marcar distancias frente a substancialismos morales proponiendo el fomento de un principio de corresponsabilidad que facilite con criterios pragmáticos la libre decisión individual mediante el asesoramiento de las asociaciones profesionales y de los grupos voluntarios directamente implicados en los problemas.[39] Dilemas como éstos, pues, y no sólo la crisis fiscal del Estado de bienestar, avalan entre los comunitaristas el papel de las organizaciones voluntarias como un instrumento moral y socialmente valioso.[40] La imbricación del sector voluntario en la sociedad civil, se aduce, no sólo contribuiría a recabar de los ciudadanos el sentido de obligación recíproca que cohesiona un tejido social estable, sino que alejaría además las divergencias morales de posturas fundamentalistas que las tornan irreconciliables.

Resulta frecuente dividir las instituciones sociales atendiendo a la naturaleza de los incentivos que las animan y de los objetivos que persiguen. El *sector privado* se compone así de organizaciones privadas impulsadas por la búsqueda del beneficio económico a través de los mercados. El *sector público*, por el contrario, lo constituye el Estado y las organizaciones que dependen de su regulación directa para la provisión de bienes y servicios al conjunto de la sociedad. El *sector voluntario*, por

---

39. Cfr. A. Wolfe, *op. cit.*, pp. 237 y ss.

40. Cfr. R. Wuthnow: *Between States and Markets*, New Jersey, Princeton University Press, 1991.

último, es el término que suele emplearse para definir el conjunto de organizaciones no gubernamentales sin ánimo de lucro que ofrecen servicios sociales mediante la colaboración de trabajadores no remunerados. A veces se introduce una diferenciación ulterior en este último sector señalando la existencia de un ámbito «informal» constituido por las formas de cuidado y de asistencia social dependientes del entorno familiar, las amistades y el vecindario.[41] Cada uno de estos sectores posee mecanismos de gobierno, estructuras organizativas y reglas de intercambio social específicos, aunque en las sociedades modernas los tres se encuentran vinculados entre sí.[42] El tercer sector, por ello, no es realmente independiente. Las organizaciones voluntarias contratan especialistas, suelen recibir financiación estatal y sus objetivos tienden a complementarse con los gubernamentales. El comunitarismo ha denunciado precisamente la incapacidad de las filosofías de corte liberal y socialista para captar la importancia de este tipo de instituciones de mediación social. Mientras que el socialismo se ha dirigido sistemáticamente al Estado para la resolución de los problemas sociales, el liberalismo ha hecho lo equivalente con el mercado, pero en ningún caso habrían sido incapaces de reconocer la destrucción que provoca en el tejido social el desplazamiento de tal responsabilidad hacia mega-instituciones.

Como vimos en el apartado anterior, la tradición sociológica clásica mostró cierta sensibilidad hacia la función mediadora de estructuras como la familia, el vecindario, las iglesias o las asociaciones voluntarias. Desde una perspectiva política, ése es el espacio que viene a reflejar el concepto de la «sociedad civil». Sin embargo, la defensa de su indudable valía no deja de tornarse sospechosa cuando se tiene en cuenta el contexto histórico y político en que se ha propugnado su retorno. En efecto, el arranque de las políticas norteamericanas de bienestar se produjo en

41. Cfr. N. Johnson: *The Welfare State in Transition*, *op. cit.*, cap. 4.

42. Para un análisis de sus mecanismos específicos y de las relaciones entre los tres sectores, cfr. J.R. Hollingsworth-R. Boyer: «Coordination of Economic Actors and Social Systems of Production», en ídem (eds.), *Contemporary Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 1-47 y J. DeLaat: «Volunteering as Linkage in the Three Sectors», en S.A. Ostrander y S. Langton (eds.): *Shifting the Debate: Public/Private Sector Relations in the Modern Welfare State*, New Brunswick - Oxford, Transaction Books, 1987, pp. 97-111.

los años treinta cuando las organizaciones voluntarias se mostraron incapaces de asumir las exigencias que les planteaba la dimensión de la crisis económica. Ahora se reclama el papel de esas mismas organizaciones por la supuesta saturación del Estado de bienestar ante la inflación de la demanda. Aún más, el debate sobre «pluralismo del bienestar social» (*welfare pluralism*) propiciado en Gran Bretaña por el *informe Wolfenden* coincidió con el auge del thatcherismo y su pretensión de librar a la sociedad británica de la supuesta plaga de la intervención estatal.[43] Desde un punto de vista funcional no cabe duda de que la descarga de las responsabilidades del Estado en la integración social es perfectamente coherente con la recuperación no ya sólo del voluntariado, sino de la familia, la religión, el patriotismo y otras tantas instancias tradicionales de cohesión menos onerosas en apariencia. Sin embargo, el voluntariado no puede ser un sustituto del Estado en la provisión de prestaciones que son mejor servidas por éste, particularmente si se aprecia la amplitud de su cobertura, su grado de calidad y su formulación como derechos sociales. Como ha advertido Harold Wilensky,

> [...] los defensores del sector voluntario no perciben a veces que sus puntos fuertes son al mismo tiempo la fuente de sus limitaciones. Así estén basadas en la localidad, la etnia, la religión o cualquier otro interés sectario, las organizaciones voluntarias, en cuanto provisoras de servicios, son inherentemente estrechas y excluyentes en sus intereses. Puesto que el individuo depende para la recepción de servicios sociales de la iniciativa, de los recursos y de las capacidades de un grupo concreto con el que se le identifica administrativamente, la sustitución de las agencias gubernamentales por otras voluntarias pueden arrojar unos servicios sociales desiguales, inconsistentes e inequitativos.[44]

La tentación de acoplar el sector voluntario a diseños políticos pluralistas, como los multiculturales, puede resultar en una atomización de las estructuras sociales de integración. Los Estados Unidos representan quizá el ejemplo más conspicuo de

---

43. Cfr. Wolfenden Committee: *The Future of Voluntary Organizations*, Londres, Croom Helm, 1978.

44. H. Wilensky: *Voluntary Agencies in the Welfare State*, Berkeley, University of California Press, 1981, p. 284.

un modelo de distribución en el que las transferencias sociales se realizan fundamentalmente *entre* colectivos y según la idea de la aportación individual, no *a través* del Estado y desde una concepción social de la ciudadanía. La generalización del «patrón étnico» y de la retórica de la diferencia en la estrategia reivindicativa de sus minorías, sean éstas étnicas o no (o sin ser siquiera minorías, como las mujeres) se comprende mejor a la luz de esta dinámica. Por otro lado, la experiencia holandesa de constitución de pilares o cápsulas confesionales (*Verzuiling*) como base de su sistema de protección social tiene como trasfondo un fuerte arraigo de la idea de la ciudadanía social. Por ello, nunca se insistirá bastante en que el reconocimiento político de la heterogeneidad cultural sólo cuenta con posibilidades de favorecer una cohesión pluralista si se gestiona desde una concepción universalista y compensatoria de los derechos cívico-sociales. Dicho esto, también es preciso reconocer que el comunitarismo ha sido consciente al menos de lo que algunos sociólogos han tenido que recordar ante la onubilación de la teoría económica neoliberal con la noción formal del sujeto como maximizador racional de utilidades:

> Una economía, al depender de la cohesión social, sólo puede ser una buena economía en la medida en que se encuentre inserta en una buena sociedad. Así, puede ocurrir que decaiga su competencia si la sociedad que la rodea permite que sus actores racionales se hagan excesivamente racionales —que abandonen, por ejemplo, las relaciones de reciprocidad a largo plazo por ventajas a corto plazo, condicionando la confianza a su rentabilidad económica, o que eviten la incertidumbre exigiendo cálculos exactos sobre el rendimiento de la inversión, en lugar de someterse a las expectativas culturales—. La inquietante implicación de esto es que los actores racionales pueden no ser siempre los mejores jueces de su interés racional, que pueden necesitar ser gobernados para protegerse de sí mismos y compelidos a hacer lo que es bueno para ellos.[45]

Al hacer esta última observación Wolfgang Streeck, un sociólogo industrial, se refiere a la restricción de comportamien-

45. W. Streeck: «Beneficial Constraints: On the Economic Limits of Rational Voluntarism», en J.R. Hollingsworth y R. Boyer (eds.), *op. cit.*, p. 207.

tos económicos, no morales o sociales en general. El holismo de los filósofos comunitarios se vuelve precisamente conflictivo cuando abandona su peculiar interpretación de la sociedad civil como espíritu de cooperación y aborda el posible conflicto de los derechos individuales con las necesidades de reafirmación moral de las comunidades. Tal y como reflejan numerosas formas de asociacionismo cívico, las estructuras sociales modernas siguen generando identidades colectivas caracterizadas por un fuerte sentimiento de pertenencia, de interés común y de identidad compartida entre sus miembros. A diferencia de las comunidades tradicionales, la naturaleza de los modernos vínculos comunitarios ya no se deriva necesariamente de la densidad moral de los grupos primarios ni de la homogeneidad de las identidades culturales, sino de una pluralidad de adscripciones e identificaciones generadas indirectamente a través de los medios de comunicación de masas, de determinados roles sociales o del activismo cívico.[46] Obviamente, no todas las comunidades modernas pretenden conquistar una significación política. Los hábitos de consumo, las retransmisiones recreativas y los acontecimientos deportivos de la moderna cultura de masas son en este sentido un ejemplo palpable de la creación contemporánea de tradiciones, rituales colectivos, grupos de aficionados, «tribus urbanas», etc. que conviven en un paisaje social dominado por la atonía política. El conflicto surge más bien cuando una determinada subcultura comunitaria, ya sea tradicional o inventada, trasciende la esfera privada de su moralidad y pretende ganar no ya sólo tolerancia, sino vinculatoriedad pública para sus valores. Éste es el núcleo de conflictos políticos como los creados por el movimiento de la *moral majority* en los Estados Unidos con respecto a la imposición del rezo en las escuelas, por algunas posiciones antiabortistas en sociedades con hegemonía católica o por una estrecha interpretación del multiculturalismo.

---

46. Algunos autores mantienen la existencia de una proporción simétrica entre el grado de relaciones indirectas existente en una sociedad y el potencial de la misma para la imaginación de *comunidades*. Véase, por ejemplo, C. Calhoun: «Indirect Relationships and Imagined Communities», en P. Bourdie y J.S. Coleman (eds.): *Social Theory for a Changing Society*, Nueva York, Westview Press, 1991, pp. 95-121.

Valores privados, compromisos públicos

La pervivencia del liberalismo como referente normativo de las sociedades pluralistas se debe en buena medida a la eficacia de su diseño del cuerpo político como una serie de esferas aisladas, y sin embargo complementarias, destinada a desactivar posibles monopolios de poder. La doctrina de la división de los poderes del Estado atendiendo al recíproco control y equilibrio, el federalismo como modelo de organización territorial y la consideración de la tolerancia como una virtud política forman parte, por ello, del acervo doctrinal del liberalismo. Aun así, la diferenciación entre las esferas de lo público y lo privado constituye la piedra angular sobre la que descansa normativamente la organización del pluralismo de culturas, identidades y estilos de vida que caracteriza a las sociedades modernas. Ese pluralismo tiene su ámbito de desarrollo en un espacio público al que revierten y donde se miden entre sí los valores sociales con la condición de que sus instituciones no se identifiquen con ninguno de ellos. Tal imparcialidad es, como vimos, relativa en la medida en que las instituciones públicas deben asumir cuando menos los valores procedimentales garantes del pluralismo, como son la protección constitucional de ciertas libertades y derechos. Estos elementos constituyen, según la terminología de Rawls, los *bienes primarios* que deben inspirar la estructura elemental de los regímenes democrático-constitucionales. Partiendo de la premisa de que sus integrantes son sujetos libres e iguales, esas intuiciones básicas sustentan una concepción política de la *justicia* entendida como equidad y garantizan un marco básico de cooperación social para orientaciones morales divergentes. La vida política de una sociedad liberal así entendida se articula, pues, en torno a la primacía de los criterios públicos de *justicia* frente a las ideas privadas de *bien*:

> El liberalismo como doctrina política supone la existencia de múltiples concepciones en conflicto e inconmensurables del bien, cada una de ellas compatible con la racionalidad plena de los seres humanos [...] Desde una percepción de la justicia como equidad, la unidad social y la adhesión de los ciudadanos a sus instituciones comunes no se basa en que todos ellos afirmen una misma concepción del bien, sino en su aceptación pública de

una concepción política de la justicia que regule la estructura básica de la sociedad. El concepto de justicia es independiente de y anterior al concepto de bondad en el sentido de que sus principios limitan las concepciones de bien que son permisibles.[47]

El postulado de la neutralidad de los instrumentos estatales bajo el principio de la equidad sólo es éticamene coherente si se asume que el libre juego de los actores sociales no genera situaciones estructurales de desventaja o dominación. En el liberalismo económico ésa ha sido una garantía tradicionalmente encomendada a los mecanismos del mercado. La *mano invisible* que supuestamente actúa tras el mismo funcionaba en los planteamientos de Adam Smith como principio de autorregulación económica y de legitimación moral a la vez. La crítica marxiana de la economía política, y en concreto la teoría de la plusvalía, pretendió precisamente desenmascarar el supuesto intercambio de equivalentes que, según la doctrina neoclásica escocesa, tenía lugar entre capital y trabajo asalariado a lo largo del proceso productivo. Por el contrario, en el caso de un liberalismo eminentemente político como el de Rawls, el principio de equidad sólo puede ser incorporado como un imperativo moral, esto es, partiendo del postulado de que todas las personas deben gozar de similares derechos y libertades, de que las desigualdades económicas han de derivarse de la igualdad de oportunidades y estar supeditadas al beneficio de los miembros más desaventajados de la sociedad.[48]

El principio de equidad, sin embargo, tal y como se practica en los Estados sociales de Derecho, no suele ser confiado al libre juego de las fuerzas del mercado. Existen determinados bienes sociales como la salud, la educación, el pleno empleo o la protección de la vejez que no pueden ser concebidos como fines implícitos o siquiera como efectos colaterales de las fuerzas del mercado, sino más bien como requisito previo para su desarrollo o, en su caso, como objetivos políticos inducibles a través de aquéllas. De ahí que la idea de justicia social subyacente a los modernos Estados de bienestar se derive de una

---

47. J. Rawls: «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n.º 3, (verano 1985), pp. 248-249.

48. Idem, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 227.

extensión de los derechos de ciudadanía y no de una concepción civil de la beneficencia. En un sentido práctico, el desarrollo de las políticas sociales tras la última postguerra fue entendido desde posiciones democristianas y socialdemócratas como una intervención pública destinada a corregir los desequilibrios del mercado, amortiguar sus riesgos para los individuos y preservar con ello la igualdad de oportunidades en un sistema de libre competencia. No obstante, existe una gran diferencia entre una interpretación normativa de los servicios sociales desde la ciudadanía o como fruto de un sistema individualizado de contraprestaciones. En el primer caso los objetivos de las políticas de bienestar se presentan como *bienes públicos* o *colectivos* para los integrantes de la comunidad nacional, esto es, bienes cuyo consumo no le puede ser negado a quienes no hayan participado en los costes de su obtención. En el segundo, por el contrario, aparecen como *bienes privados* repartidos proporcionalmente de acuerdo con las contribuciones individuales.

La asignación de cuotas de distinto tipo (étnicas, sexuales, por minusvalías, etc.) en los mercados laborales, la privilegiación de «minorías visibles» en el acceso a determinados cargos y funciones, el criterio de progresividad aplicado en las políticas fiscales y tantas otras prácticas relativamente frecuentes en las sociedades democráticas contemporáneas vienen a desmentir el principio de la libre autorregulación como un instrumento equitativo para la asignación de recursos sociales y culturales. Según vimos en el capítulo anterior, la idea de justicia que subyace a estas prácticas puede entenderse perfectamente como un criterio equitativo de compensación frente a las desventajas sistemáticas en el ejercicio de la autonomía cívica y social. En la medida en que no conculquen los derechos fundamentales de sujetos autónomos y se dirija a garantizar su igualdad de oportunidades, esa discriminación es perfectamente asumible por una concepción «compleja» de la igualdad. En un extremo opuesto encontraríamos el razonamiento ideológico aducido para legitimarse por los socialismos autoritarios ya prácticamente extintos: la denegación de determinados derechos y libertades individuales en virtud de los bienes públicos de índole no política (educación, sanidad, etc.) generados por el sistema.

Una cuestión de distinto orden es la que alude a la determi-

nación de los fines cuya consecución legitime las prácticas discriminatorias o la limitación de la autonomía individual. Es aquí donde la confrontación entre comunitaristas y liberales ha encontrado su punto álgido. Los comunitaristas han identificado por lo general esos fines con los contenidos morales y culturales compartidos por una colectividad social. Un ejemplo de esa postura es la interpretación hecha por Sandel de la evolución de los derechos de privacidad en los Estados Unidos al hilo de las sentencias judiciales de la Corte Suprema sobre la homosexualidad y el aborto.[49] Según Sandel, la doctrina jurídica original entendía la privacidad como intimidad, esto es, en cuanto preservación de determinados hechos personales fuera de la vista del público, no como un derecho ilimitado a la práctica de conductas ajenas al control social. El reconocimiento de los derechos de privacidad habría corrido paralelo al reconocimiento de la bondad de determinados comportamientos privados, no a la equiparación abstracta de la privacidad con la autonomía absoluta. Por el contrario, el intento de defender determinadas conductas privadas desde la perspectiva de los «derechos inalienables» de la persona, como en el caso de las prácticas abortivas u homosexuales, conduciría a argumentaciones ridículas o contradictorias: no puede hablarse cabalmente del «derecho inalienable» a practicar la sodomía o el aborto. Este razonamiento jurídico, sin embargo, no sólo supedita el grado de protección legal otorgable a un comportamiento privado al juicio moral que éste le merezca a una comunidad dada en un momento concreto. Somete asimismo los criterios públicos de justicia a las ideas privadas de bien. Lo cierto es, pese a ello, que los teóricos comunitaristas han sido incapaces de designar aquellas ideas de bien o formas de vida comunes susceptibles de encontrar un reconocimiento político generalizado en el ámbito de sociedades complejas y plurales como las nuestras. Intentar adscribir ese reconocimiento al poso cultural legado por la tradición equivale a santificar ésta y excluir de antemano la posibilidad de que las tradiciones contengan elementos alienantes y de explotación. La exclusión de los individuos históricamente marginados de la vida social y

49. M. Sandel: «Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality», *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (may 1989), pp. 521-538.

política se presenta, por ello, como un problema endémico al proyecto comunitario.[50]

En un sentido contrario, la búsqueda de un marco básico para la cooperación social entre orientaciones morales diversas ha constituido uno de los núcleos tradicionales del programa filosófico liberal. Es aquí donde cobra todo su significado político el giro lingüístico experimentado durante las últimas décadas por la filosofía práctica. Los criterios para una ética comunicativa elaborados por Karl Otto Apel a partir de una reinterpretación lingüística del trascendentalismo kantiano, las funciones políticas de la esfera pública descritas por Habermas en su concepción deliberativa de la democracia o los requisitos señalados por Rawls para que el diálogo se convierta en razón pública procuran, cada uno en un sentido distinto, la criba de los valores morales por el cedazo de la generalidad.[51] El ideal liberal de justicia posee un carácter procedimental en virtud del cual cualquier noción de bien común debe ser el resultado de un proceso de combinación de preferencias equitativamente consideradas. Sin embargo, la confrontación de las posiciones ontológicas comunitarias con el procedimentalismo ético liberal puede llevarnos a olvidar que, en última instancia, ambas son teorías consensualistas que se refieren a la fundamentación moral de nuestras instituciones y afirman encontrarse asentadas en las tradiciones políticas de las democracias constitucionales.

Lo cierto es que la identidad del sujeto defendida por el liberalismo es, en realidad, una identidad «postsocial», esto es, una identidad constituida desde la distancia reflexiva frente a todas las identidades, formas de vida y tradiciones sociales, no con anterioridad a ellas.[52] Esa distancia sólo es posible en la medida en que exista un espacio para la crítica donde se ponga a prueba el potencial discursivo y la capacidad de compromiso de los distintos intereses y valores sociales. Las lealtades comunitarias

---

50. Cfr. W. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 227.

51. Cfr. K.O. Apel: «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», en *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, pp. 358-435; J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt, Luchterhand, 1962, pp. 236-278 y *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, pp. 349-398 y J. Rawls: *Political Liberalism*, *op. cit.*, cap. 6.

52. Cfr. M. Walzer: «The Communitarian Critique of liberalism», *Political Theory*, vol. 18, n.º 1 (febrero 1990), pp. 6-23.

tienen ahí cabida siempre y cuando sean susceptibles de ser elegidas o, cuando menos, rescindidas por el sujeto. Apelar al carácter subjetivamente constitutivo de algunas de esas lealtades como excusa para concederles un plus de vinculatoriedad supondría negar una de las principales conquistas de la modernidad: la autonomía moral del sujeto. La vida pública de las sociedades pluralistas se construye sobre compromisos, no sobre obligaciones forzosas, aunque no por ello es menos cierto que buena parte de esos compromisos descansa sobre toda una serie de sobreentendidos culturales y prácticas comunitarias. Quizá por ello quepa describir con Albrecht Wellmer la cultura democrática como un proyecto a la vez liberal y comunitario:

> La idea moderna de democracia designa una forma de praxis comunitaria equiparable con los valores básicos del liberalismo: ambos presuponen por igual una ruptura histórica con formas de vida comunitaria substancialmente fijadas, pero *sólo* por medio de la participación democrática pueden renovarse y reproducirse *sin coerción* los vínculos comunicativos entre los individuos.[53]

Los intentos por presentar la metáfora de la comunidad como un refugio moral para las restantes estructuras de la conciencia resultan, por lo demás, escasamente satisfactorios. En primer lugar, porque el comunitarismo entendido como una filosofía de la conciencia o de la vida privada carecería de todo interés para la filosofía política que es, por definición, una filosofía de la vida pública. La esfera de lo público no responde a los criterios de cohesión, intimidad y consenso normativo que el término de *comunidad* denota, sino a los de debate, pluralidad y competencia por el poder. La idea de comunidad como privacidad compartida tampoco posee mayor plausibilidad, ya que en las sociedades modernas esa comunión privada, más que una base territorial definida, posee una cohesión «imaginada», en el sentido en que Anderson ha empleado el término.[54] La dinámica social y política de las sociedades desarrolladas no permite por ello seguir concibiendo la privacidad como una esfera autónoma y replegada sobre sí misma capaz de ofrecer

---

53. A. Wellmer: «Bedingungen einer demokratischen Kultur», en M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.), *op. cit.*, p. 179.

54. Cfr. B. Anderson: *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991.

«refugio en un mundo sin corazón». La institución familiar o matrimonial, referencias comunitarias por excelencia, dan muestras crecientes de lo que Habermas ha denominado la «colonización del mundo de la vida», esto es, de una penetración de criterios estratégicos en esferas anteriormente regidas por principios de obligación normativa.[55] De ello no sólo da fe la prolongada crisis por la que atraviesa el modelo heredado de ambas instituciones, sino el hecho mismo de que los debates sobre los valores familiares, la identidad sexual de las parejas o la equiparación de los deberes conyugales, por poner sólo algunos ejemplos, se hayan integrado en la agenda política. El distinto énfasis en los derechos individuales, en las obligaciones recíprocas o en las necesidades funcionales del conjunto de la sociedad revela, ciertamente, afinidades políticas distintas. Aun así, tales afinidades no pueden obviar el hecho de que los instrumentos de regulación disponibles en las sociedades complejas no son susceptibles de un empleo unilateral sin correr un doble peligro: de no contar con un grado razonable de consenso moral, las políticas públicas verán mermada su efectividad; por el contrario, si intentan homogeneizar en exceso el cemento moral de la sociedad, los sistemas pluralistas entrarán en contradicción con sus propios supuestos normativos.

55. Esta «colonización» ha sido estudiada en las sociedades estadounidense y escandinava, respectivamente, por Christopher Lasch: *Haven in a Heartless World: the Family Besieged*, Nueva York, Basic Books, 1979 y Alan Wolfe: *Whose Keeper?*, *op. cit.*, pp. 51 y ss. Sin embargo, la noción fenomenológica del «mundo de la vida» no debe llevar a ignorar que en el ámbito de las relaciones primarias también existen de partida componentes estratégicos.

V

CIUDADANÍA Y NACIONALIDAD. DOS REFERENCIAS DE LA LEALTAD POLÍTICA

Con anterioridad a las revoluciones del siglo XVIII la relevancia política del individuo se encontraba limitada por su inserción en los vínculos orgánicos típicos del feudalismo y por la especificidad de normas jurídicas inspiradas en criterios de rango y privilegio. La lealtad política se concebía por ello en términos de obediencia debida al soberano, independientemente del origen atribuido a esa soberanía.[1] El reconocimiento de los compromisos recíprocos entre el soberano y los súbditos no obviaba el nulo papel de estos últimos en la configuración de la voluntad política. Al depositar en el pueblo no ya sólo el origen de la soberanía, como hicieran las doctrinas contractualistas, sino el ejercicio de la misma, las revoluciones francesa y americana recuperaron la *ciudadanía* como principio igualitario de pertenencia a una comunidad política y convirtieron al individuo en el protagonista de la vida pública. La ciudadanía, en su

1. En este punto coincidieron tanto la doctrina del derecho divino de los reyes como la teoría contractualista que hacía derivar del pueblo la autoridad política. En realidad, la disputa sobre el derecho de resistencia no versaba tanto sobre el consentimiento a la dominación como sobre las fuentes de legitimidad de la misma. Incluso entre los defensores de semejante derecho, no eran los actos despóticos del tirano los que descalificaban su poder, sino la transgresión de los fundamentos constitutivos de su legitimidad: los dictados de la verdadera religión o de la ley. Cfr. J.N. Figgis: *El derecho divino de los reyes*, *op. cit.*, pp. 171 y ss.

acepción moderna, subsumió así los principios de la igualdad ante la ley, del derecho a la participación política y del sometimiento a un modelo territorial de dominación. Sus connotaciones jurídico-políticas se remontan hasta el derecho romano y pueden encontrarse plasmadas en el *Digesto* de Justiniano. En la Edad Media, el término *ciudadano* designaba simplemente a los habitantes de los burgos o ciudades, individuos libres por lo general de las cargas y obligaciones impuestas por las estructuras de dominación feudal. A diferencia de la pasiva obediencia debida por el súbdito, las obligaciones del ciudadano se extendían hacia sus semejantes e implicaban la participación en las instituciones políticas de la ciudad. Los ciudadanos se debían a ésta en la misma medida en que la ciudad dependía para su supervivencia de la implicación de sus habitantes en su defensa y autogobierno. Arraigada en las ciudades-estado del norte de Italia durante el Renacimiento, la teorización del autogobierno republicano generó un lenguaje moral y político específico, el del *humanismo cívico*, cuya evolución puede rastrearse en las revoluciones de los siglos venideros.[2]

El principio de la ciudadanía se caracteriza por la abolición de las mediaciones entre el individuo y el poder soberano del Estado. Como ha señalado Nisbet, la ciudadanía y la soberanía constituyen las hojas con que se cortaron históricamente las redes orgánicas y corporativas tejidas por el feudalismo.[3] Con la emergencia del ciudadano la cohesión del cuerpo político dejó de depender de las obligaciones y privilegios colectivos vinculados al rango o al nacimiento. La función de gobernar se tornó así en una tarea de cooperación activa entre sujetos iguales de una misma comunidad política. No obstante, la consolidación de la ciudadanía como forma de pertenencia política comporta desde sus orígenes dos posibles acepciones con repercusiones muy distintas: la que la define como una *práctica* política y la que la confina a la condición de *estatus*. Estas dos acepciones suelen asociarse, respectivamente, a las corrientes republicana y liberal del pensamiento político moderno. Tras ellas, sin em-

---

2. Cfr. J.G.A. Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, *op. cit.*

3. R. Nisbet: «Citizenship: Two Traditions», *Social Research*, vol. 41 (1974), pp. 612-637.

bargo, laten algo más que ideas abstractas: ambas reflejan experiencias históricas con un significado político muy distinto. Por un lado, la plasticidad política del ideario republicano consolidó la interpretación de la ciudadanía como una forma de participación activa en la cosa pública. La constante implicación del ciudadano en la toma colectiva de las decisiones públicas planteaba, no obstante, un problema adicional: el de la formación de su *juicio político*. El ciudadano debía dotarse de una estructura conceptual que le permitiese trascender la tradición y la jerarquía capacitándole de paso para comprender y dar respuesta política a las circunstancias de su entorno, esto es, para tomar decisiones públicas sobre acontecimientos igualmente públicos. El humanismo florentino constituye un primer hito en este sentido al asociar la formación del juicio político del ciudadano con la formación del carácter cívico. El par conceptual *virtus/fortuna*, tomado de la tradicion clásica, ocupa un lugar clave en el desarrollo del lenguaje político republicano.[4] Asimilada a la *aretè* griega, la *virtus* romana formaba parte originalmente del *ethos* de una élite política y militar. Con ella se designaba la cualidad carismática propia de quien es capaz de doblegar en su favor los avatares de la fortuna. Por extensión, la *virtus* implicaba la capacidad de un individuo o grupo para actuar de forma certera y efectiva en un contexto cívico. Tras el giro semántico impreso por humanismo florentino, la *virtù* pasó a constituir el principio vital de la ciudadanía, el impulso animador de la *vita activa*, un compromiso de lealtad cívica con el que acometer colectivamente los inciertos designios de la fortuna y permitir que la república se adueñase de su destino. En este contexto, la función militar se convirtió en un atributo esencial de la ciudadanía: la posesión de armas y su disposición a ponerlas al servicio de la república potenciaba el ejercicio de la responsabilidad cívica y convertía finalmente al sujeto en ciudadano.

El ciudadano en armas constituye también una figura central en la imaginería republicana forjada por la Revolución francesa. Como es sabido, el propio Goethe anunció el umbral de una nueva época ante la victoria que, al grito de «¡Viva la Nación!», obtuvieron las tropas republicanas sobre el ejército

4. Véase J.G.A. Pocock, *op. cit.*, pp. 37 y ss.

prusiano en la batalla de Valmy de 1792. Sin embargo, como ha señalado Pierre Nora, el principio republicano representó para Francia un brusco arranque político.[5] Desprovisto del lenguaje del humanismo cívico, el republicanismo francés nació sin ninguna regla de aplicación práctica, sin ningún criterio interno de estabilización o de arraigo histórico y social. La revolución fundió de un solo golpe la estructura orgánica de cuerpos intermedios heredada del medievo y proclamó la unidad e indivisibilidad de la soberanía nacional. En el texto constitucional de 1793 puede reconocerse el disgusto rousseauniano por los pequeños patriotismos y la defensa de la vinculación directa y uniforme del individuo con el Estado. Las obligaciones de los ciudadanos entre sí y con la institución del gobierno no eran, sin embargo, de índole contractual. Rousseau había sido tajante al respecto: «no hay más que un contrato en el Estado: el de asociación, y éste excluye cualquier otro».[6] La república, pues, no se asentaba sobre la primacía ontológica del individuo ni sobre la defensa de sus derechos particulares, sino sobre un modo de vida compartido, sobre una ética de la abnegación que presuponía la disposición personal al sacrificio en aras de la supervivencia de la comunidad política. La identidad del ciudadano, en fin, no se constituía como identidad privada, no manaba de la esfera familiar ni del disfrute de la propiedad, por mucho que ambos elementos se supusieran necesarios, sino de su afirmación activa en la vida pública.

La concepción liberal de la ciudadanía parte de supuestos muy distintos.[7] La primacía concedida al individuo se expresaba en el lenguaje político liberal mediante el reconocimiento y la garantía pública de sus derechos y necesidades en cuanto sujeto privado. Su identidad y autonomía políticas fueron así concebidas inicialmente desde las instancias constitutivas de la privaci-

---

5. P. Nora: «República», en F. Furet y M. Ozouf: *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 680-691.

6. J.J. Rousseau: *El contrato social o principios de derecho político*, *op. cit.*, p. 97.

7. Para una comparación de ambos tipos ideales de ciudadanía, véase R. Nisbet, *op. cit.*; A. Oldfield: «Citizenship: an Unnatural Practice?», *The Political Quarterly*, n.º 61 (1990), pp. 177-187 y D. Marquand: «Civic Republics and Liberal Individualism: the Case of Britain», *Archives Europeenes de Sociologie* n.º 32 (1991), pp. 329-344. Una visión más amplia de las distintas líneas actuales de discusión teórica en torno a la ciudadanía ha sido ofrecida por W. Kymlicka y W. Norman: «Return of the Citizen: a Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, n.º 104 (January, 1994) pp. 352-381.

dad: la transmisión del patrimonio personal, el ejercicio de la autoridad patriarcal y el control de la economía doméstica. Las obligaciones cívicas del ciudadano liberal eran mucho menos exigentes que las del patriota republicano, ya que se limitaban al respeto de los derechos ajenos y a la obediencia a las leyes emanadas de una autoridad estatal dependiente en su legitimidad de la preservación de esos mismos derechos. En realidad, la mayoría de los derechos liberales se afirman en contra de la comunidad a la que se pertenece. En su aspecto político se condensan en torno a las condiciones jurídicas y procedimentales que permiten tener voz en la determinación de los asuntos públicos. En su dimensión privada se concentran en la capacidad de gestionar libremente los asuntos propios sin interferencias ni amenazas externas.[8] Esta divergencia de orientaciones se resume en la conocida distinción de Isaiah Berlin entre la libertad «negativa» y «positiva» o en la que hizo Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, pero de forma más íntima alude a los propios términos en que se concibe la autonomía social y política del sujeto.[9] En la acepción liberal de la ciudadanía, la capacidad autónoma de juicio y de decisión de los individuos en la sociedad política debía quedar garantizada desde las instancias pre-políticas de la sociedad civil. Éste era un ámbito en el que no se reconocía competencia alguna al Estado y abría, en principio, la posibilidad de un conflicto en el sujeto entre el cultivo de sus intereses y el ejercicio de sus libertades. Aún más, este divorcio permitía la abdicación de la política en la búsqueda in-

---

8. No obstante, desde la teoría liberal contemporánea se ha insistido en la particular importancia de una serie de virtudes ciudadanas ajenas al síndrome privatista del que tradicionalmente se acusa al liberalismo: la capacidad de discernir los derechos ajenos, la responsabilidad en el tipo y el grado de las exigencias dirigidas al Estado o el deseo de participar en el discurso público. Cfr. S. Macedo: *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, Community*, Oxford, Oxford University Press, 1990 y W. Galston: *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Duties in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

9. Cfr. I. Berlin: *Four Essays on Liberty, op. cit.* y B. Constant: «*De la libertad de los antiguos compáfada con la de los modernos*», en *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 65-91. Los estudiosos de la tradición republicana han denunciado, sin embargo, lo erróneo de tal contraposición: la defensa de la libertad común a través de la participación cívica en autores como Livio, Maquiavelo o Rousseau tendría siempre como resultado el reforzamiento de una libertad «negativa» bajo la protección de leyes justas. Cfr. M. Viroli: *For Love of Country, op. cit.*, p. 171 y Q. Skinner: «The Republican Ideal of Political Liberty», *op. cit.*

dividual de la felicidad. Esto era algo inconcebible desde el republicanismo, para el que los ciudadanos sólo podían ser libres cuando sus deberes y sus intereses coincidían.[10]

La doble clave de la pertenencia

El modelo de soberanía democrática inaugurado por las revoluciones dieciochescas incorporó directamente al individuo en los asuntos del Estado. Sin embargo, por encima de las vertientes liberal o republicana de la ciudadanía, esta fórmula impedía enfáticamente la proyección de las identidades etnoculturales en el plano político. Obviamente, a los sujetos concretos se les suponían determinados rasgos culturales, pero en cuanto ciudadanos no debían ser portadores de otra identidad política colectiva que la proporcionada por su participación en el gobierno de la república, ni tener otro sentimiento hacia el Estado que el patriotismo. Como principio formal de identificación política, la ciudadanía no estaba conceptualmente vinculada a ninguna identidad nacional particular. Frente a la especificidad de las relaciones feudales, la ciudadanía comportaba, sin embargo, unos elementos formales de libertad y de universalidad limitados por determinaciones espacio-temporales concretas. Los ciudadanos emancipados eran libres de participar en la configuración de la voluntad política colectiva, pero para que el pueblo pudiese decidir previamente debía quedar establecido *quién* era el pueblo. Aunque igualadora en sus determinaciones internas, la recién nacida ciudadanía era, como todos los estatutos de pertenencia, un concepto específico de grupo y, en últi-

---

10. Esta diferencia de perspectivas se hace todavía más evidente cuando se comparan las intuiciones morales latentes en algunos de los textos fundacionales redactados durante las dos grandes revoluciones del siglo XVIII. La Declaración de Derechos de Virginia de 1776 abre su articulado proclamando una serie de derechos naturales e inalienables del hombre, entre los que destacan el disfrute de la vida y la libertad, el acceso a la propiedad, la seguridad y la persecución de la felicidad. Véase «The Virginia Bill of Rights», en J.M. Bonnet y B. Vincent (eds.): *Histoire Documentaire des Etats Unis*, vol. 2, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1985, p. 158. La presentación de la búsqueda de la felicidad como una tarea individual contrasta con el primer artículo de la constitución jacobina de 1793 y su declaración solemne de que «el fin de la sociedad es la felicidad común». Cfr. «Constitución de 1793: Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano», en A. Martínez Arancón (comp.): *La Revolución francesa en sus textos*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 25.

ma instancia, un dispositivo social de clausura: la ciudadanía determina, en efecto, quiénes pueden acceder a un territorio y quiénes no, quiénes pertenecen al Estado y mantienen frente a éste ciertos derechos y obligaciones y quiénes son ajenos a los mismos. Por ello constituye un elemento central de la estructura administrativa y de la cultura política del Estado moderno.[11]

Como vimos en el segundo capítulo, ninguno de los lenguajes políticos de la modernidad, a excepción del nacionalista, se planteó la identidad etnocultural de los sujetos como una cuestión relevante por sí misma en términos políticos. El *vivere civile* teorizado por el humanismo cívico presuponía una identidad colectiva relativamente simple: la delimitada territorial y estatutariamente por la ciudad-estado renacentista. El privatismo típico del contractualismo liberal tampoco concedió mayor importancia a las identificaciones culturales, más allá de propugnar un prudencial distanciamiento de la esfera política respecto de las pasiones religiosas. Por último, las proclamas sobre la fraternidad universal entre los pueblos con que se alzó el republicanismo francés muy pronto tuvieron que enfrentarse con las complejidades derivadas del nuevo orden de relaciones internacionales. Las amenazas a la revolución marcaron los sucesivos periodos de tolerancia y de suspicacia frente a los extranjeros, pero estas actitudes siempre estuvieron condicionadas por el grado de consolidación del proyecto revolucionario, no por una identificación del mismo con un programa cultural concreto. La negativa a reconocer la pluralidad interna de la nación recién emancipada no se derivaba tanto de una pasión por la asimilación cultural como de un rechazo de cualquier elemento susceptible de introducir «facciones» en el seno del cuerpo político. La irrupción histórica de los Estados nacionales coincide con el momento en que la identidad étnica de sus miembros adquiere una potencialidad política, ya que las nuevas formas de dominación vinieron acompañadas de toda una serie de instrumentos políticos, administrativos, jurídicos y militares que reclamaban determinadas dosis de homoge-

---

11. Cfr. R. Brubaker: *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 22 y ss. Ésta es la razón por la que la clásica definición weberiana del Estado como monopolizador de la violencia legítima debe incluir su doble dimensión en cuanto *espacio de membrecía* y *espacio territorial*. Cfr. S. Rokkan y D.W. Urwin (eds.): *The Politics of Territorial Identity*, Londres - Beverly Hills - New Delhi, Sage Publications, 1982, pp. 1-17.

neidad cultural, de lealtad política y de intervención estatal en la sociedad. Estados Unidos, Francia y Alemania muestran en sus respectivos procesos de construcción nacional significativas diferencias sobre los modelos históricos ensayados para la articulación política de la etnicidad.

El énfasis de la Revolución francesa en el carácter igualitario, universalista y a la vez unitario de la relación del ciudadano con el Estado obedecía antes a consideraciones de índole política que a una concepción étnica de la nación. El objetivo era crear una comunidad homogénea y solidaria de ciudadanos aglutinada políticamente en torno al mito rousseauniano de la voluntad general. Aun así, la apelación a la *nación francesa* por los representantes del Tercer Estado juramentados en la sala del juego de la pelota en 1789 no se apoyaba en el vacío histórico. La idea de Francia arrastraba un largo proceso de consolidación estatal desarrollado durante siglos por la monarquía absolutista. Con estos antecedentes, la proclamación de la soberanía nacional unitaria e indivisible, un acto en sí mismo *político* que liquidaba el antiguo régimen, pudo también ser concebida como un acto constitutivo de la *nación* francesa. La unidad de todos los ciudadanos de Francia bajo el manto del nuevo Estado nacional se presentaba así como fruto de una voluntad política de la que la unidad cultural constituía tan sólo un reflejo. En su seno seguían subsistiendo dialectos e identidades regionales, pero la asimilación cultural que auguraba el universalismo republicano no llegaría a hacerse efectiva hasta la tercera República, bajo el impulso ya del nacionalismo alentado por la humillación de la guerra franco-prusiana. La eficacia socializadora de la escuela y del servicio militar obligatorios, concebidos como agentes de una auténtica *mission civilisatrice*, se puso así al servicio de una política activa de asimilación y de naturalización destinada a convertir por igual a campesinos e hijos de inmigrantes en ciudadanos franceses. Éste ha sido el modelo característico de integración «a la francesa» vigente hasta la fecha, cuando han comenzado a aflorar interrogantes sobre su desfase y sobre la conveniencia de adoptar un modelo distinto que reconozca públicamente a las comunidades étnicas que cohabitan en el seno la República.[12]

---

12. Para una historia general del modelo asimilacionista francés, cfr. E. Weber

Las concepciones del Estado y de la ciudadanía derivadas de la revolución americana son ajenas al mito de la unidad e indivisibilidad de la soberanía nacional. La estructura constitucional de los Estados Unidos se articula en torno al principio de la división de poderes, la institución de controles y equilibrios entre los mismos, la organización federal del territorio y el fomento de la participación ciudadana a través de las instituciones políticas locales. Su historia como país de inmigración alentó, sin embargo, una idea de la unidad nacional distinta de la jacobina, pero no por ello menos homogeneizadora: la del crisol de razas y culturas. La sociedad norteamericana tuvo que desarrollar asimismo una particular diferenciación interna entre la filiación predominantemente etnocultural de sus organizaciones civiles y el carácter universalista de sus instituciones políticas.[13] El pluralismo étnico americano se ha organizado así formalmente según un patrón de asociaciones voluntarias que defienden sus intereses específicos, incluidos los religiosos y culturales, ante un Estado formalmente neutral organizado coercitivamente para la protección de derechos individuales. El Estado no puede asumir como tal las características de ninguno de esos grupos. Tan sólo puede preservar el marco democrático en cuyo seno los ciudadanos pueden perseguir fines concretos. Oficialmente al menos, pues, la estructura política estadounidense no ha sido diseñada para acomodar identidad etnonacional alguna.[14]

La experiencia alemana ofrece un tipo de relación muy dis-

Peasants into Frenchmen, Stanford, Stanford University Press, 1976. Esa misma historia, pero vinculada a la asimilación / marginación de los magrebíes en Francia, ha sido resumida por S. Bouamama: «De l'assimilation à l'integration: genèse d'une mystification», en S. Bouamama, A. Cordeiro y M. Roux: *La citoyenneté dans tous ses Etats*, París, CIEMI - L'Harmattan, 1992, pp. 171-196. Una somera reflexión sobre las dudas que actualmente plantea ese modelo aparece en D. Schnapper: «Integración "a la francesa"», *Debats*, n.º 54 (diciembre 1995), pp. 42-45.

13. En palabras de M. Walzer, «los americanos son comunales en sus asuntos privados e individualistas en sus asuntos políticos. La sociedad civil es una colección de grupos, el Estado una organización de ciudadanos individuales. Sociedad y Estado, pese a encontrarse en constante interacción, son formalmente distintos». Ídem, *What it Means to be an American*, Nueva York, Marsilio, 1992, p. 67.

14. Esta autocomprensión dominante ha sido cuestionada al recordar la existencia en Estados Unidos de minorías nacionales con derechos de autogobierno, un patrón de desarrollo federal que favoreció históricamente la formación de mayorías políticas anglófonas y la vigencia *de facto*, aunque no *de iure*, del inglés como lengua oficial. Véase W. Kymlicka: «Nacionalismo, federalismo y multiculturalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 7 (mayo 1996), pp. 20-54.

tinta entre la identidad etnocultural y el principio político de la ciudadanía. La conciencia nacional alemana nació tardíamente como una reacción frente al expansionismo napoleónico y fue elaborada con tintes románticos, como *Volksgeist*, por una élite literaria. A diferencia de los casos francés y estadounidense, la identidad alemana se vio privada de un instrumento estatal adecuado para realizar el acoplamiento entre política y cultura en términos nacionales. La unificación nacional propuesta por los asamblearios alemanes en la *Paulskirche* de Frankfurt en 1848 estaba supeditada a unas alternativas estatales, la austríaca o la prusiana, que necesariamente incluían en su seno a otros pueblos o relegaban fuera de sus fronteras a comunidades germánicas enteras. La idea de la *ciudadanía alemana* en cuanto fórmula estatutaria de pertenencia común siguió así un tortuoso camino en cuyo transcurso se le asimilaron unas claras connotaciones etnoculturales. La primera codificación alemana sobre los criterios de adscripción estatal fue la promulgada por Prusia en 1842. Esta ley, sin embargo, regulaba la condición de súbdito prusiano, no la de ciudadano alemán. Como ha mostrado Brubaker, el desarrollo de la ciudadanía alemana vendría dado por los esfuerzos de Prusia para dotarse de los instrumentos de un moderno Estado nacional. La construcción de una soberanía unitaria a costa de la estructura comunal y estamental interna, tanto como la necesidad de regular los flujos migratorios generados por la emancipación de los siervos y la libertad de trabajo, incentivaron la distinción entre los criterios de residencia y de descendencia para la adquisición de la condición de súbdito prusiano.[15]

La consolidación definitiva del *ius sanguinis* como criterio de ciudadanía tuvo lugar mediante una ley posterior del año 1913, en el contexto ya del pangermanismo dominante en la Alemania guillermina. Ciudadanía y nacionalidad quedaron así fundidas en una perspectiva etnocultural que concebía la nación alemana como una comunidad de descendencia y se proponía, por un lado, la preservación de la «germanidad» en el extranjero mediante el reconocimiento de la ciudadanía de los *Auslandsdeutsche* del Este de Europa y del Báltico; por otro, la consolidación de la identidad nacional en el interior del *Reich*

15. Cfr. Brubaker, *op. cit.*, cap. 3 y 6.

frente a los *Volksfremde*, inmigrantes polacos y judíos orientales en su mayoría. La inflexibilidad frente a la introducción de algún criterio condicional de *ius soli* en el acceso a la ciudadanía, tal y como propusieron los socialdemócratas, fue justificada en virtud de los lazos de lealtad hacia el Estado que la comunidad de descendencia creaba. Semejante actitud debe también interpretarse, no obstante, en el contexto creado por las críticas contra el carácter «incompleto» de la unificación nacional llevada a cabo por Bismarck y por el fracaso de la política asimilacionista aplicada sobre la minoría polaca en Prusia oriental. El proceso de transformación del *Reich* en un Estado nacional alemán terminó así por hacer cristalizar la idea de la nación alemana como una identidad etnocultural consolidada en el tiempo respecto de la cual la unidad política poseía una función meramente expresiva. Ha sido precisamente este particular acoplamiento entre las identidades cultural y política el que desde los tiempos de los discursos fichteanos a la nación alemana ha alimentado la escatología nacionalista de los «pueblos sin Estado» y las promesas de su redención histórica mediante el acceso a la estatalidad.

El nacionalismo o la politización de la cultura

Las experiencias históricas aquí recogidas ofrecen tres modelos parcialmente distintos de relación entre los criterios de pertenencia étnica y política. Como vimos en anteriores capítulos, esta tipología no pretende ser exclusiva. Canadá, Australia e incluso Suecia constituyen tres ejemplos contemporáneos de Estados que han intentado ensayar, con mayor o menor grado de compromiso, un modelo «multicultural» de integración que se propone incluir los «derechos culturales» en el ámbito de la ciudadanía. Por otro lado, tanto el asimilacionismo republicano francés como el pluralismo cívico-étnico americano o el etnoculturalismo nacional alemán son compatibles con los principios democráticos, si bien cada uno de ellos ha mostrado históricamente un distinto grado de sensibilidad política frente al mosaico cultural sobre el que se construyeron sus respectivos Estados nacionales. Sin embargo, el Estado nacional inauguró una difícil relación entre los criterios de adscripción política de

los individuos. En el mundo feudal la dominación poseía un componente personal y directo plasmado en las relaciones de pleitesía entre señores y vasallos, en los estatutos de servidumbre del campesinado o en los ordenamientos gremiales de los burgos libres. El Estado-nación, por el contrario, ejerce su soberanía de una forma totalmente novedosa: lo hace directamente sobre los individuos, en un ámbito territorial cohesionado y a través de instrumentos jurídicos y fiscales homogéneos.[16] De hecho, el Estado-nación constituye la forma política bajo la que ha sido posible conciliar el principio liberal del Estado de Derecho con el principo democrático de la soberanía popular. El viejo temor a la *tiranía de la mayoría* se ha visto así conjurado mediante la garantía estructural de la generalidad de la ley, la división de los poderes del Estado y la participación política de los ciudadanos.

La ruta hacia el Estado-nación ha sido distinta en cada caso histórico. Mientras que los Estados Unidos carecían de un pasado feudal que lastrase su condición de «primera nueva nación», Francia barrió de un golpe revolucionario las redes corporativas del antiguo régimen. Las estructuras neofeudales implantadas por los españoles en las colonias de ultramar tuvieron que esperar al momento de la independencia para ver completada su abolición y permitir así el inicio de la conflictiva andadura política de las nuevas repúblicas. España, por su parte, se consumió a lo largo del siglo XIX en el doloroso proceso de consolidación de su frágil Estado liberal. Estas trayectorias han sido con frecuencia subsumidas bajo el epígrafe general de *nation-building* o construcción de naciones. Sin embargo, los estudiosos del nacionalismo han advertido sobre la heterogeneidad subyacente a sus manifestaciones, las diversas movilizaciones políticas que lo acompañaron y, por encima de todo, de la inconveniencia de presentarlo como parte de un proceso teleológico universal.[17]

En el curso de la modernización, la regulación directa de la vida social y económica mediante criterios adscriptivos se vio sustituida por instrumentos de tipo representativo, burocrático

16. Cfr. G. Poggi: *The Development of the Modern State*, Stanford, Stanford University Press, 1979.

17. Cfr. W. Connor: «Nation-buiding or Nation-destroying?, *World Politics*, n.º 24 (abril 1972), pp. 319-355.

y mercantil. La creación de los Estados nacionales supuso en este sentido una ampliación de las bases sociales del poder político, ya que su ejercicio pasó a cobrar un carácter territorial y a depender de unos aparatos administrativos centralizados. También supuso la génesis de una nueva identidad colectiva cuya simbología no podía ya derivarse de los grupos tradicionales de parentesco o estatus. En este proceso las ideologías nacionalistas desempeñaron un papel decisivo, ya que contribuyeron al trasvase de lealtades desde el ámbito local hacia las nuevas entidades nacionales. Benedict Anderson, en su ya famoso libro, ha llamado la atención sobre el carácter de las naciones como singulares *comunidades imaginadas*.[18] Lo cierto es que ninguna comunidad es real más allá de las estructuras sociales simples y de las relaciones personales directas. Por ello, afirma Anderson, los restantes tipos de comunidad deben analizarse atendiendo a la forma en que son imaginadas:

> [...] independientemente de la desigualdad y de la explotación que prevalezca en cada una de ellas, la nación simpre se concibe como una profunda camaradería horizontal. En última instancia, es esa fraternidad la que ha posibilitado durante los dos últimos siglos no sólo que tanta gente mate, sino que esté dispuesta a morir por semejante imaginación.[19]

Si existe algún rasgo que permita catalogar normativamente los distintos modelos históricos de nacionalismo, éste es sin duda el fuerte contraste apreciable entre los componentes universalistas de los primeros nacionalismos revolucionario-populistas y la exclusividad étnica o cultural reivindicada por los nacionalismos vernáculos posteriores. Ambos elementos, fusionados a menudo en concepciones orgánicas y comunitarias de la nación, han cohabitado desde entonces en una inestable combinación.[20] Por encima de esas particularidades ideológicas,

---

18. B. Anderson: *Imagined communities*, *op. cit.*

19. *Ibid.*, p. 7.

20. En nuestro contexto, ese contraste es particularmente apreciable en los orígenes ideológicos de los nacionalismos catalán y vasco. Frente a la raíz laica, liberal y políticamente regeneracionista del catalanismo, el segundó arrastró hasta la segunda República «una concepción armonicista e integradora de la sociedad vasca, una idea cristiana de las relaciones laborales, de la vida, la familia y la educación [...], una teoría orgánica y corporativa de la democracia que hacía de la familia, los gremios y el

Eric Hobsbawm ha distinguido en la evolución histórica de los movimientos nacionales tres fases decisivas: una primera etapa decimonónica de nacionalismo puramente cultural, literario y folclórico seguida por la politización del ideal nacional a manos de pequeños grupos militantes; ese proceso concluiría con el momento en que los programas nacionalistas obtuvieron el apoyo de las masas.[21] Gellner, por su parte, ha asociado esa misma evolución al elevado grado de homogeneidad cultural que exige la división del trabajo y la movilidad interna propia de las sociedades industriales, una homogeneidad sólo susceptible de ser generada por el aparato burocrático y educativo de los Estados modernos.[22] Las sociedades agrarias premodernas se encontraban, por el contrario, estructuradas «verticalmente» en torno a culturas rurales y recíprocamente aisladas sobre las que se superponían, de forma «transversal», los estratos militares, administrativos y eclesiásticos de unas clases dominantes portadoras de una cultura distinta y alfabetizada. De acuerdo con esta teoría, la probabilidad de una movilización política «nacional» estaría en relación directa con la superposición de las divisiones sociales y etnoculturales durante los cambios impulsados por la industrialización, sobre todo si las últimas disponían de una cultura literaria como medio de expresión. La génesis de los primeros nacionalismos vernáculos se debería, pues, a la superposición de los *cleavages* sociales bajo el impacto de la modernización. El éxito de estos nacionalismos para aglutinar las lealtades de sus compatriotas habría animado finalmente a algunos imperios dinásticos a emular un «nacionalismo oficial» a partir de alguna de las lenguas literarias predominantes en su seno.[23] En cualquier caso, lo más significativo

---

municipio (y no del individuo, los partidos y los sindicatos) la base de la futura sociedad vasca». J.P. Fusi: *El País Vasco: pluralismo y nacionalidad*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 32-33. Para un análisis contrastado del origen de los regionalismos en el seno del Estado español y su distinta evolución hacia el nacionalismo, *ídem*, «La aparición de los nacionalismos», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 11 (enero-abril 1992), pp. 181-194.

21. E.J. Hobsbawm: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 20.

22. E. Gellner: *Naciones y nacionalismo*, *op. cit.*, pp. 40 y ss.

23. Éste habría sido, según Anderson, el caso del nacionalismo alemán, del turco y del ruso con respecto a los imperios austro-húngaro, otomano y zarista. Cfr. *op. cit.*, pp. 83 y ss.

de los procesos descritos por estos autores es su presentación del «hecho nacional» como fruto de movilizaciones políticas específicas, esto es, de las naciones como producto de los nacionalismos, contrariamente a la intuición popular:

> El nacionalismo, aunque se presente como el despertar de una fuerza antigua, oculta y aletargada, en realidad *no* lo es. Es consecuencia de una nueva forma de organización social basada en culturas desarrolladas, profundamente interiorizadas y dependientes de la educación, cada una protegida por su propio Estado. Aprovecha algunas de las culturas existentes previamente, generalmente transformándolas durante el proceso, pero no puede hacerlo con todas, ya que son demasiadas.[24]

La invención *ad hoc* del pasado mediante hagiografías étnicas, rituales patrióticos y rememoraciones tradicionalistas constituye uno de los aspectos más característicos de la formación de las modernas identidades nacionales, como da fe la historiografía anterior a la implantación de los cánones positivistas del siglo XIX.[25] Las nacientes *intelligentsias* nacionales contribuyeron así de forma decisiva a un proceso de elaboración y de dignificación histórica de la identidad colectiva en el que tenían mucho que ganar.[26] Los rasgos étnicos y lingüísticos en que se suele apoyar la invención de las identidades nacionales fueron habitualmente presentados por las ideologías nacionalistas bajo un halo ancestral, cuando no con un viso *natural*. En cuanto narraciones históricas que son, las identidades nacionales se construyen como una forma de memoria colectiva que reclama internamente el reconocimiento recíproco entre sus miembros, esto es, el desarrollo interno de una *conciencia nacional*, y externamente una autonomía político-territorial. Sin embargo, como señaló Renan, el olvido o el error histórico son factores decisi-

---

24. E. Gellner, *op. cit.*, p. 69.

25. Cfr. E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Sobre el papel ideológico de la docencia de la historia en la España contemporánea, cfr. C. Boyd: *Historia Patria: Politics, History and National Identity in Spain (1875-1975)*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

26. Entre el ya consolidado «género invencionista» destaca en nuestro país el análisis de Jon Juaristi sobre la literatura legendaria foralista del siglo XIX y su papel en la construcción de un halo ancestral en torno a la lengua y el folclore vasco. Este halo serviría posteriormente de apoyo ideológico para el nacionalismo político. Cfr. J. Juaristi: *El linaje de Aitor*, Madrid, Taurus, 1987.

vos, sino inevitables, en la gestación de tales narraciones.[27] En virtud precisamente de su condición «imaginada», las naciones suelen ser más bien el producto de ideólogos y literatos que de la naturaleza, la cultura o la historia. En cualquier caso, no nos incumbe aquí tanto la sociogénesis de los distintos nacionalismos como la relevancia normativa que posee la proyección de elementos etnoculturales sobre los criterios de identificación política. En efecto, con la impregnación etnocultural de la ciudadanía se creó la posibilidad de que las lealtades de los ciudadanos emancipados del absolutismo entrasen en conflicto.

La función social y política de la cultura ha cambiado radicalmente con el tránsito a la modernidad. El Estado ha terminado por asumir su tutela sin poder permanecer neutral frente a una serie de decisiones de hondo calado político, como la elección de la lengua para la instrucción y la administración pública, la determinación de los contenidos curriculares o la fijación de un calendario de fechas relevantes para la simbología nacional. La existencia de una pluralidad de identidades etnoculturales en el seno de un mismo Estado se ha convertido así en un problema político potencial. La cultura ha cobrado evidencia ante los individuos, mostrándoles el inevitable significado político que conlleva su organización y obligando al Estado a intervenir activamente en la reproducción de la misma. El nacionalismo se presenta desde esta perspectiva como la politización de la cultura o, mejor dicho aún, como una demanda de congruencia entre la identidad cultural y la identidad política.[28]

La idea de un patriotismo federal

La falacia naturalista que subyace a los discursos legitimatorios del nacionalismo ha calado de forma tan profunda en la conciencia política contemporánea que el principio wilsoniano por el que se postulaba para cada nación un Estado ha terminado por parecer autoevidente.[29] Lo cierto es que el significado del

27. E. Renan: *Qu'est-ce qu'une nation?*, Bizou, Presses Pocket, 1992.

28. Cfr. E. Gellner, *op. cit.*, p. 13.

29. No puede olvidarse, sin embargo, que el principio de las nacionalidades formulado por Woodrow Wilson tras la primera guerra mundial poseía una clara intencionalidad política que lo limitaba a los Imperios derrotados del centro y el Este de

término *nación*, etimológicamente una mera alusión al lugar de nacimiento, no comienza a asociarse con contenidos políticos hasta muy recientemente en la historia. La politización de las identidades étnicas, esto es, su despertar político en términos de *conciencia nacional*, desencadenó desde mediados del siglo XIX toda una serie de conflictos de orden interno y externo entre las entidades estatales existentes, ya que los confines de las mismas raramente coincidían con los de comunidades etnolingüísticamente afines. Se generó así un movimiento de doble sentido: nacionalismos en búsqueda de un Estado propio y Estados comprometidos con la asimilación cultural de sus ciudadanos. La posible cohabitación de grupos nacionales distintos en el seno de estructuras políticas compartidas parecía en los años veinte de este siglo una fórmula arcaizante y fracasada, propia de los derrotados y desmembrados imperios centroeuropeos.

Los años ochenta han sido testigos de toda una nueva serie de conflictos étnicos que han concedido renovada actualidad a añejos nacionalismos y atraído el interés de la comunidad académica por la etnicidad en general. Sin embargo, las condiciones de esta nueva «oleada nacional» poco o nada tienen que ver con las de los años veinte. Las similitudes con aquél proceso son más formales que reales. En aquél entonces se trataba del desmoronamiento de las monarquías imperiales decimonónicas y del orden internacional que las acompañaba; ahora se trata del hundimiento del comunismo y de la estructura de bloques creada por la guerra fría. En los años veinte se gestaba la creación de Estados nacionales impulsados por clases medias e ideologías tardo-románticas; ahora se afronta el tránsito simultáneo a la democracia y a la economía de mercado en un contexto enrarecido por el juego de estrategias políticas etnificadas. De poco servía para analizar este proceso la «transitología» acumulada en las décadas anteriores en torno a las experiencias de democratización en el sur de Europa y Latinoamérica.[30] En la

---

Europa. Cfr. A. de Blas: «A vueltas con el principio de las nacionalidades y el principio de autodeterminación», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 3 (mayo 1994), pp. 60-80.

30. Para una visión global de los procesos de democratización en el Este de Europa, véase N. Bermeo (ed.): *Liberalization and Democratization: Change in the Soviet Union and Eastern Europe*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 1992 y S.R. Graubard (ed.): *Exit from Communism*, New Brunswick - Londres, Transaction Publishers, 1993. Un enfoque que analiza la conflictividad combinada de la

medida en que estos procesos dependen de la consolidación de valores y reglas de juego democráticos, ofrecen un interés menor para una discusión normativa sobre el problema de la lealtad política en contextos plurinacionales que aquellos casos donde no es la solidez de las estructuras demoliberales lo que está en juego, sino el tipo de relación entre las identidades nacionalmente definidas y el poder estatal. Canadá, Bélgica o España ofrecen un buen ejemplo de ello. Los tres son países donde existen minorías etnolingüísticas políticamente conscientes, como se refleja en las fracturas de sus respectivos sistemas de partidos. En todos ellos la organización territorial del Estado ha intentado asimismo dar respuesta a la existencia de esas minorías. Este reajuste territorial se encuentra, además, vinculado en cada caso a una reciente o previsible revisión de su texto constitucional.

Una forma usual de abordar el problema de la convivencia de identidades etnoculturales distintas en el seno de un mismo Estado ha sido la de apelar a la idea de los valores compartidos. Charles Taylor lo ha hecho en el caso de las relaciones entre Canadá y Quebec, señalando la coincidencia de elementos normativos que confirman la existencia de una cultura política común.[31] El punto de discordia residiría en el deseo mayoritario entre los quebequeses de que se utilice el poder político estatal para garantizar la supervivencia de la cultura francófona en Canadá. Este deseo, plasmado en las demandas de bilingüismo y de federalismo asimétrico, implicaría una particular forma de liberalismo comunitario dotado de un criterio diferenciado de justicia capaz de reconocer una *diversidad profunda*, por emplear la terminología de Taylor, en las formas de pertenencia

---

democratización y la etnoculturalidad es el de P. Kraus: «Problemas de democratización en Estados Multinacionales», *Revista Internacional de Filosofía Política* n.º 8 (octubre 1996), pp. 59-80. Sobre el proceso concreto de «etnificación» de las estrategias políticas, véase C. Offe: «Ethnic Polites in East European Transitions», en ídem, *Varieties of Transition*, Cambridge, MIT Press, 1997, pp. 50-81.

31. Esos valores fueron censados en un estudio oficial realizado por el gobierno federal canadiense. Se trataría de la defensa de la ley y el orden, la protección social, la equidad entre las distintas provincias, el respeto por el multiculturalismo y la valoración de la Carta de Derechos y Libertades que sirve de preámbulo a la Constitución canadiense. Véase Government of Canada: *Shared Values: The Canadian Identity*, Ottawa, Supply and Services, 1991 y Ch. Taylor: «Shared and Divergent Values», en R. Watts y D.M. Brown (eds.): *Options for a New Canada*, Toronto, Toronto University Press, 1991, pp. 53-76.

política al mismo Estado. Un argumento similar ha sido apuntado por Habermas con su noción, tomada de Dolf Sternberger, del *patriotismo constitucional* como base para una posible unidad europea y como prevención ante las suspicacias levantadas por la unificación alemana. En este tipo de patriotismo los valores aglutinantes deberían ser de un orden más procedimental que sustantivo, es decir, producto de un consenso sobre principios jurídicos y políticos que serían interpretados y, por consiguiente, relativizados desde las respectivas tradiciones nacionales. Esta identificación presupondría la capacidad de generar vínculos de cohesión social en torno a una cultura política común.[32] Contra este planteamiento se ha dirigido la acusación de malinterpretar justo lo que constituye la fuente de división política en numerosos Estados democráticos y plurinacionales: no tanto la divergencia en torno a principios como el conflicto entre identidades.[33] Los miembros de un mismo Estado, se aduce, pueden compartir toda una suerte de principios morales e incluso políticos sin que de ello se desprenda un consenso sobre los criterios o la necesidad de organizar la convivencia de identidades nacionales distintas bajo la cobertura de una misma estructura estatal.

El caso canadiense ofrece un buen ejemplo de esta circunstancia. En el curso de los conflictos por conceder al francés una protección institucional como lengua oficial de Quebec, la ley 101 del gobierno provincial sobre el modelo lingüístico de escolarización y la regulación de la lengua empleada en los rótulos públicos fue declarada por la Corte Constitucional parcialmente contraria a los principios contenidos en la Carta de Derechos y Libertades que sirve de preámbulo a la Constitución canadiense, más concretamente al derecho a la libertad de expresión. El gobierno de Quebec recurrió a una claúsula constitucional de derogación para declarar la invalidez de esa sentencia de la Corte en la provincia. Por más que el razonamiento jurídico del dictamen fuese discutible, ya que en realidad no se ponía en cuestión la libertad de expresión, sino la lengua en que ejercer-

---

32. J. Habermas: «Staatsburgerschaft und nationale Identität», en ídem, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, pp. 632-660.

33. W. Norman: «*The Ideology of Shared Values: a Myopic Vision of Unity in the Multi-nation State*», en J.H. Carens (ed.): *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, pp. 137-159.

la, la decisión del gobierno provincial significaba de hecho suspender la protección de uno de los derechos liberales clásicos recogido en todas las constituciones democráticas. Las repercusiones políticas de ambas decisiones fueron considerables y crearon gran resentimiento, pero nadie pensó en ningún momento que semejante suspensión fuese el primer paso hacia la abolición del régimen canadiense de libertades, como habría sido el caso en cualquier otro país con una cultura democrática menos robusta. Tanto el nacionalismo quebequés como el canadiense sobreentendían que estaban actuando en el seno de un modelo político liberal y discutiendo sobre principios constitucionales democráticos. Lo que había entrado en conflicto eran más bien dos proyectos nacionales distintos.

Como tuvimos ocasión de ver en el capítulo anterior, desde posiciones filosóficas comunitarias se ha ofrecido una formulación distinta de las bases de la unidad política. Según esta versión, el cimiento de la sociedad vendría dado por la fidelidad a una concepción común de la vida buena, esto es, por un modo de vida organizado en torno a orientaciones morales compartidas. La idea que subyace a este argumento es la de que la socialización moral de los individuos tiene lugar siempre en el seno de una comunidad particular, y así como la adquisición de la competencia lingüística se plasma en el aprendizaje de una lengua concreta, y no del lenguaje como tal, el desarrollo personal de los juicios morales y políticos nacería en el seno de una moralidad concreta, no a partir de una eticidad abstracta. La universalidad y generalidad que caracteriza a las reglas morales no se alcanzaría elevándose por encima de la particularidad social en la que se originan, como sostienen los liberales, sino a partir de los bienes específicos y particularizados en virtud de los cuales se justifican. Desde esta perspectiva, afirma MacIntyre, la lealtad política se expresaría como *patriotismo nacional*, es decir, como lealtad a una comunidad moral y política específica que sólo puede ser manifestada por aquellos que pertenezcan a ella. El patriotismo sería además una virtud, ya que se presentaría como condición de posibilidad para el desarrollo de la conciencia moral de los individuos.[34] El papel constitutivo de la

34. En palabras de Alasdair MacIntyre, «*si*, en primer lugar, ocurre que sólo puedo aprehender las reglas morales en la versión en que se encarnan en una comunidad

pertenencia comunitaria en la formación del carácter moral exigiría del patriota abstenerse de criticar determinados aspectos de la comunidad a la que pertenece. En un contexto democrático, concluye MacIntyre, ese ámbito exento a la crítica no puede ser el del *statu quo* del poder y del gobierno, sino el de la *nación entendida como un proyecto*, es decir, como una comunidad moralmente distinta portadora de una exigencia de autonomía política e institucional proyectada en el tiempo.[35]

El lenguaje de MacIntyre es aquí calculadamente ambiguo, ya que no adscribe contenido etnocultural alguno a la idea de *nación*, sino que la define en términos de especificidad moral. Sin embargo, si la moralidad es siempre comunitaria y en función de ella se prescribe la lealtad política, necesariamente las identificaciones culturales de los individuos deberán jugar un papel en ambas. Se puede dirigir otro tipo de críticas al argumento patriótico. En primer lugar, cuestionar que la comunidad nacional constituya el único o siquiera el más importante ámbito de socialización moral de los individuos y que, por consiguiente, merezca ser la principal destinataria de su lealtad.[36] Aun aceptando que la lealtad pueda ser como tal una virtud porque contribuye al robustecimiento moral del individuo y a la formación de su carácter cívico,[37] la existencia de otras agencias de socialización moral desvirtuaría, literalmente hablando, el patriotismo en cuanto fidelidad a la nación a que se pertene-

---

específica; *si*, en segundo lugar, ocurre que la justificación de la moralidad debe hacerse en los términos de los bienes particulares disfrutados en la vida de las comunidades particulares y *si*, por último, ocurre que sólo puedo existir y mantenerme como agente moral a través del tipo de sustento moral que me permite mi comunidad, *entonces* resulta claro [...] que el patriotismo puede ser considerado una virtud». *Is Patriotism a Virtue?*, The Lindley Lecture, University of Kansas (marzo 26, 1984), p. 10. Puede apreciarse que este tipo de razonamiento no se encuentra excesivamente alejado del lenguaje del humanismo cívico y del papel que éste atribuía al *vivere civile* en la formación de la *virtud* ciudadana. Una cuestión distinta es su vinculación con un universalismo moral, que en el caso humanista estaba inscrito en la escatología cristiana. Ésta es la razón por la que tuvo que desarrollar una concepción histórica específica, la republicana, construida sobre la distinción entre tiempo escatológico y tiempo político. Cfr. J.G.A. Pocock, *op. cit.*, pp. 83 y ss.

35. A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 13.

36. Véase S. Nathanson: «In Defense of "Moderate Patriotism"», *Ethics*, n.º 99 (abril 1989), pp. 535-552.

37. Éste fue el planteamiento, por ejemplo, de algunos representantes del idealismo filosófico americano de principios de siglo, como Josiah Royce y su noción de «lealtad a las lealtades». Cfr. J. Royce: *The Philosophy of Loyalty*, Nashville-Londres, Vanderbilt University Press, 1995.

cc. Por último, la lealtad del sujeto hacia su comunidad nacional puede ser de diversa naturaleza (sentimental o cultural, por ejemplo), pero no necesariamente patriótica, esto es, política. La complejidad social representa para las teorías comunitarias un obstáculo formidable. Las múltiples mediaciones entre el ciudadano y su comunidad nacional ponen de manifiesto la inexistencia de una idea de bien común políticamente viable en las sociedades modernas y la confesada preferencia de los teóricos comunitaristas por unidades políticas más reducidas que el Estado-nación (la familia, el vecindario, las organizaciones voluntarias, etc.) como base de su modelo de organización social.

Volviendo a nuestro tema específico, la vinculación de la lealtad política con la idea de un proyecto nacional, la línea de MacIntyre parecería descartar un cierto tipo de convivencia plural, la de varias naciones en el seno de un mismo Estado, ya que lo contrario supondría anudar proyectos nacionales potencialmente distintos a una misma estructura política. Las opciones ante este dilema son varias. Podría sencillamente negarse el carácter nacional de las distintas comunidades que así lo reclamasen, con el consiguiente riesgo para la estabilidad política y democrática del país en cuestión. Otra posibilidad sería la de relegar la etnicidad a un segundo plano, el de la sociedad civil, reduciendo a un mínimo las funciones culturales del Estado, que serían en todo caso concebidas como puramente instrumentales. Ésta es la opción típicamente americana. Una última posibilidad de abordar el conflicto potencial de lealtades creado por los Estados plurinacionales consistiría en asumir alguna forma institucionalizada de gestión de la diferencia. El federalismo y la implantación de formas diferenciadas de ciudadanía son dos alternativas concebibles. La idea de ciudadanía, en cuanto estatuto de pertenencia a una comunidad, es formalmente universal y proyecta su homogeneidad sobre la esfera pública. Sin embargo, en su acepción puramente formal ignora el problema de la igualdad en las demás esferas sociales y las fuentes comunitarias de las que beben los ciudadanos para construir su identidad y su motivación políticas. El intento de disgregarla según los criterios de un corporativismo cultural plantea tremendos problemas teóricos y prácticos para la democracia. El principal de ellos es que a los grupos no se les puede asignar derechos sin antes habérseles asignado miem-

bros.[38] Las identidades nacionales ofrecen menos dificultades en este sentido. A diferencia de otro tipo de grupos etnoculturales (minorías étnicas dispersas, comunidades de inmigrantes, etc.), los conflictos políticos planteados por las identidades nacionales vienen sistemáticamente marcados por sus reivindicaciones de autogobierno territorial, unas reivindicaciones tanto más agudas cuanto mayor sea su memoria histórica de alguna forma previa de autogobierno. En términos políticos, pues, las identidades nacionales son, prácticamente por definición, identidades etnoterritoriales.[39] Por ello, un enfoque en términos de *territorialidad* es el más adecuado para abordar el problema de la cohabitación política de los grupos nacionales.

El federalismo ha sido concebido tradicionalmente desde la perspectiva clásica liberal que se proponía la separación entre los tipos de intereses y la institución de sistemas de contrapoderes. Más que intentar dar respuesta a la existencia de una pluralidad de grupos etnoterritoriales políticamente conscientes, este tipo de federalismo pretendía desactivarlos como tales, es decir, introducir una competencia entre lealtades cívicas a nivel estatal y regional (entre la *patria grande* y la *patria chica*, por utilizar un vocabulario castizo) que anulase las posibles lealtades étnicas.[40] El federalismo multinacional pretende, por el contrario, conceder instrumentos de autogobierno a los grupos etnoterritoriales que conviven en el seno de un mismo Estado. En lugar

---

38. Ya vimos la dificultad de determinar las identidades de grupo a las que poder asignarles derechos de ciudadanía específicos. Esta propuesta aparece en I.M. Young: «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics* n.º 99 (enero 1989), pp. 250-274. Cfr. asimismo J. Coakley: «Approaches to the Resolution of Ethnic Conflict: the Strategy of Non-Territorial Autonomy», *International Political Science Review*, vol. 15, n.º 3 (1994), pp. 297-314.

39. Para que el calificativo *etnoterritorial* sea aplicable, «un pueblo debe identificarse a sí mismo, o ser identificable, como un grupo distinto en características tales como su cultura, lengua, historia, religión, tradiciones y/o pasado político. No necesita haber tenido un sistema político separado de forma reciente, pero necesita percibirse a sí mismo como distinto del resto de la población del sistema político en que se inscribe». J.R. Rudolph y R.J. Thompson: *Ethnoterritorial Politics, Policy and the Western World*, Boulder-Londres, Lynne Rienner Publishers, 1989, p. 2.

40. Véase R. Vernon: «The Federal Citizen», en R.D. Elling y M. Westmarch (eds.): *Perspectives on Canadian Federalism*, Scarborough, Prentice Hall, 1988, pp. 3-15. Éste es el modelo que Ph. Resnick ha denominado *federalismo territorial*, a diferencia del *federalismo multinacional*. Véase «Toward a Multinational Federalism», en L. Seidle (ed.): *Seeking a New Canadian Partnership: Asymetrical and Confederal Options*, Montreal, Institute for Research on Public Policy, 1994, p. 71.

de tratar de desactivar las lealtades etnoculturales disociando la relación entre identidad nacional y autonomía política, este tipo de federalismo asume el supuesto de que el ejercicio del autogobierno puede aplacar las pasiones nacionalistas. Una fórmula federal particularmente inestable ha sido la combinación de ambos modelos, como en el caso español y canadiense, ya que la particular dinámica política del federalismo puede generar intereses regionales, o de sus clases políticas, que compitan con los de las subunidades de índole nacional y se opongan a un tratamiento diferenciado de las mismas. Éste y no otro es el principal problema del llamado *federalismo asimétrico*.[41] El federalismo multinacional, por otro lado, puede provocar un resultado político opuesto al deseado, esto es, una estimulación del nacionalismo que se pretendía aplacar. Poder político e instrumentos administrativos fue lo que necesitaron los Estados del siglo XIX para sus respectivos procesos de construcción nacional, y esto es precisamente lo que el federalismo multinacional ofrece a los movimientos nacionalistas que consigan acceder al poder local. Una vez logrado ese poder y activada una reivindicación ascendente sobre las cuotas de autogobierno, la tentación secesionista puede resultar irresistible.

En cualquier caso, los conflictos de lealtades no pueden sustraerse al razonamiento moral. Según Kymlicka, una vez que un grupo se ha definido a sí mismo como una nación ya no parece ser la idea de un Estado independiente lo que necesita una justificación moral, sino más bien la autoridad de la entidad supranacional existente.[42] Esto, sin embargo, supondría dar por válido el silogismo que alimentan las ideologías nacionalistas, esto es, la idea de que a la identidad nacional *debe* corresponderle una identidad política independiente o, dicho de otra manera, que la comunidad de vínculos étnicos es la que justifica los lazos morales y políticos que quepa establecer entre los individuos para su autogobierno. Podría, sin embargo, invertirse el argumento y hacer caer el peso de la prueba sobre el otro

41. Para una reflexión sobre las posibilidades de este modelo en el caso español, véase F. Requejo Coll: «Diferencias nacionales y federalismo asimétrico», *Claves de la Razón Práctica*, n.º 59 (1996), pp. 24-37.

42. W. Kymlicka: «The Basis for Social Unity in a «Multination Canada»: Accomodating Minority Nationalisms», *Accomodating Ethnocultural Diversity in Canada* (manuscrito no publicado), p. 2.

lado: dada la existencia de un Estado que reconozca y permita el desarrollo democrático de los derechos cívicos, políticos y culturales de sus minorías, los perjuicios políticos, económicos y personales que provocaría su desmembramiento necesitarían una justificación moral *razonable*, en el sentido rawlsiano del término.[43] Los dilemas de lealtad política, por supuesto, no tienen por qué concebirse en semejantes condiciones límite. La obligación de un teórico político consiste precisamente en reflexionar sobre los criterios normativos que puedan normalizar tales dilemas en un marco de estabilidad política. Ciertamente, la filosofía no puede aportar la fórmula del «cemento social» capaz de mantener políticamente unido a un Estado plurinacional. Tan sólo puede esbozar ideas regulativas que orienten moralmente las formas de cooperación política. De forma intuitiva podríamos partir del supuesto de que las identidades comunes son el fruto de experiencias históricas compartidas. Como han denunciado incansablemente los teóricos postmodernos, las identidades son sin duda constructos narrativos sobre los que se proyectan codificaciones simbólicas e intereses sociales. Las experiencias de la identidad se encuentran por ello en un proceso continuo de redefinición, confirmando así el *adagio* de que las afirmaciones sobre el pasado son en realidad exigencias sobre el presente. El deconstruccionismo no resta por ello un ápice de vigor a las demandas que en el plano político se realizan en nombre de determinadas formas de identidad y para las que las instituciones liberal-democráticas poseen un limitado repertorio de respuestas. Aun cuando todas las naciones sean fruto de la invención humana y su realidad comunitaria pura imaginación, ello no constituye una razón *a priori* para descalificarlas. Las grandes narraciones permiten la autoubicación de los individuos en el mundo, y las nacionales en concreto ayudan a generar las identidades necesarias para el establecimiento de lazos cooperativos sin los cuales no sería posible articular fórmulas sociales y políticas de justicia. En este sentido, los derechos liberales asociados a la autonomía individual, a la partici-

43. Para Rawls, lo «razonable», a diferencia de lo racional, presupone la disposición a respetar los términos equitativos de la cooperación, es decir, a razonar en común y a tener en cuenta las repercusiones de la acción propia sobre el bienestar de los demás. Cfr. J. Rawls: *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 49.

pación política y a la solidaridad colectiva poseen una dimensión nacional ineludible.[44] El límite de tal proyección imaginaria lo constituye la manipulación del discurso nacional para ocultar tras él intereses que se desea hurtar a la prueba de una legitimación crítica. La idea del nacionalismo como enmascaramiento es una vieja intuición marxiana insuficientemente elaborada por su autor que terminó por perderse en el confuso debate epistemológico en torno al concepto de la *ideología*.[45]

En cualquier caso, despachar los conflictos de lealtades políticas generadas por la pluralidad cultural mediante apelaciones a las excelencias del cosmopolitismo democrático no deja de ser un brindis al sol. En los Estados plurinacionales con conflictos internos de identidad el patriotismo de sus ciudadanos tampoco puede ser el propuesto por MacIntyre. La particular complejidad interna de este tipo de sociedades exige articular una forma específica de relación entre las posibles identificaciones políticas y culturales de sus miembros. El liberalismo político de Rawls, como vimos en su momento, no ha sido concebido para resolver este tipo de conflictos, sino los generados por la pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales en el marco de una comunidad política que no se cuestiona los propios límites que definen su existencia. Sin embargo, la idea de que en la base de la unidad social debe existir *alguna* forma consensual es sin duda decisiva. Rawls distingue diversos grados posibles de espesor en ese consenso.[46] En su escala inferior, una simple acomodación de intereses condicionada al equilibrio respectivo de fuerzas constituiría un mero *modus vivendi* con escasas garantías para la estabilidad social. En el extremo opuesto sería concebible un consenso en torno a una concepción política de la justicia, esto es, una determinada idea de la sociedad como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos racionales y razonables, libres e iguales. En ese consenso cabrían distintas modulaciones. Un acuerdo limitado a los derechos, libertades y procedimientos democráticos precisos para el encauzamiento de la competencia política daría lugar a lo que Rawls denomina

---

44. Para una defensa del principio nacional en términos liberales, véase D. Miller: *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995 y Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, *op. cit.*

45. Sobre los múltiples significados asociadas a este término, véase K. Lenk (ed.): *Ideologie*, Frankfurt - Nueva York, Campus, 1984.

46. J. Rawls *Political Liberalism*, pp. 133-172.

un *consenso constitucional*. Por el contrario, un acuerdo más amplio y profundo en torno a los principios que regulan el conjunto de la estructura básica de la sociedad señalaría la existencia de un *consenso por superposición*.[47] Este nivel de consenso presupone el anterior, así como un alto grado de cohesión y unidad social.

En varias ocasiones he recordado la impotencia de los lenguajes políticos formales para ofrecer una definición sustantiva de la comunidad sobre la que hayan de aplicarse. La constitución liberal de la sociedad civil mediante el contrato social no arrojaba mayores luces sobre la identidad de sus sujetos. El republicanismo, al menos, defendía el amor por la libertad común de una patria concreta. Se trataba, por tanto, de libertades histórica y geográficamente particularizadas, de *nuestras* libertades, no de una libertad cosmopolita. Su defensa obligaba a estar en guardia permanente frente a las amenazas provenientes del interior y, sobre todo, del exterior. Por el contrario, los lenguajes políticos comunitarios nos revelan de partida quiénes son los llamados a constituir la unión política y quiénes no: los fieles de un mismo credo, los nacidos de ancestros comunes, los hablantes de un mismo idioma, los ligados por las mismas tradiciones, los practicantes de una misma moralidad, los hermanados en la lucha contra un enemigo común, etc. La irracionalidad y la particularidad de tales atributos, tanto como el papel esencial que se les atribuye en la determinación de las obligaciones recíprocas, constituyen la causa fundamental de la suspicacia con que el liberalismo se ha aproximado siempre a las doctrinas patrióticas. En efecto, la discusión de las lealtades nacionales desde una perspectiva moral ilustrada, que es la que aquí nos interesa, exige someter las filiaciones culturales al tamiz de la autodeterminación individual, a menos que se desee concebir las naciones como entidades metafísicas capaces de reclamar derechos por sí mismas o, aún peor, de plantear exigencias morales a sus miembros.[48] Esta perspectiva no puede dar más que por supuestas las distintas identidades colectivas que reclaman una expresión política y obligarlas a realizar un

---

47. El término *overlapping consensus* ha sido traducido de diversas maneras. El verbo *traslapar* recoge también en castellano la intención metafórica de Rawls.

48. Cfr. J. Muguerza: «Los peldaños del cosmopolitismo», *op. cit.*, p. 352.

ejercicio de autorreflexión. El liberalismo puede partir así de una doble intuición: la de que las identidades políticas del presente dependen de la capacidad de reconocer el carácter vinculante de los acuerdos heredados del pasado y la de que ese reconocimiento se encuentra condicionado a concepciones compartidas de justicia en continuo proceso de revisión.

En este sentido, el criterio que regula la organización interna de los Estados alude a un principio distributivo de justicia concreto. En los Estados compuestos, el bien social sometido a distribución es el *autogobierno*. En el caso aún más específico de los Estados organizados según el principio que hemos dado en llamar «federalismo multinacional», la capacidad de autogobierno obtenido se acopla a una identificación etnoterritorial concreta.[49] Estos Estados encierran un potencial de conflicto que afecta, por tanto, a un rasgo esencial de su estructura básica: la organización territorial. La cuestión aquí consiste en identificar el tipo de consenso y los particulares principios de justicia de los que puedan depender la unidad y la identidad política de los Estados plurinacionales. La opción por un determinado modelo de organización territorial (centralismo, federalismo territorial o multinacional, federalismo simétrico o asimétrico) equivale en cada caso a una determinada concepción política y deja traslucir los distintos principios susceptibles de organizar la distribución espacial del poder del Estado. En cualquier caso, tales criterios distributivos presuponen un principio político de justicia más elemental: *el que regula la importancia que los ciudadanos deseen conceder a los rasgos culturales compartidos con vistas a la organización política de su vida en común*.

La conflictividad interna de Estados plurinacionales como España, Canadá o Bélgica parece descartar la existencia en los mismos de un «consenso superpuesto» rawlsiano sobre los elementos definitorios de su identidad política. La profundidad

---

49. Ya vimos que Walzer ha defendido la idea de que los distintos tipos de bienes sociales constituyen esferas diferenciadas de la justicia regidas por principios distributivos específicos. Aunque entre tales bienes reconoce la *membrecía* y el *poder político*, Walzer no ha intentado aplicar sus respectivos principios distributivos a los modelos políticos territoriales. Una tentativa en ese sentido, aunque de inspiración rawlsiana, es la de W. Norman: «Towards a Normative Theory of Federalism», en J. Baker (ed.): *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, pp. 79-99.

de ese disenso quedaría reflejada empíricamente en el variable grado de virulencia de sus conflictos y en la inestabilidad mostrada por sus respectivos modelos territoriales. Atendiendo a todos estos factores, podríamos quizá formular la lealtad política compartible por los ciudadanos de Estados plurinacionales apelando a la idea de un *patriotismo federal*. Siguiendo la terminología rawlsiana, la condición de posibilidad de este patriotismo estribaría en el logro de un particular consenso constitucional: un acuerdo estable sobre la proyección política atribuible a las identidades nacionales en la estructura territorial del Estado. Este arreglo, que podríamos denominar *consenso federal*, sería menos profundo que un consenso por superposición, pero más estable que un mero *modus vivendi*, y podría plasmarse en cualquiera de las modalidades territoriales comprendidas entre el Estado nacional homogéneo y centralizado y la total secesión de las minorías nacionales. El patriotismo federal sería, pues, una particular forma de *lealtad constitucional*. Sin embargo, a diferencia de las connotaciones procedimentales del concepto habermasiano de *patriotismo constitucional*, en los Estados plurinacionales dotados de instituciones territoriales de autogobierno el patriotismo federal supondría un ejercicio simultáneo de lealtad a una doble condición de membrecía y, por consiguiente, de *identificación* de sus ciudadanos: etnonacional y estatal-nacional.[50] En un modelo de federalismo multinacional, por ejemplo, para que el ejercicio de esta doble lealtad fuese posible, la estabilidad del consenso constitucional debería ser capaz de alejar los temores de las minorías sobre su supervivencia cultural, pues pondría en sus

---

50. Habermas ha distinguido a este respecto dos niveles discernibles de integración social: ético-cultural y política. La preservación de formas de vida creadoras de una identidad cultural diferenciada sólo podría reclamar *derechos* en la medida en que éstos sean reinterpretables desde los principios procedimentales del Estado democrático de Derecho, esto es, en cuanto derechos individuales. En esa reinterpretación intervienen, por supuesto, las concepciones éticas y culturales de los ciudadanos del Estado entendido como «comunidad de derecho» (*Rechtsgemeinschaft*). Véase J. Habermas: «Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat», *op. cit.* Ésta es, en definitiva, la perspectiva que he defendido en el tercer capítulo al señalar los criterios de la integridad cívica y subjetiva como rasero con el que medir las exigencias hechas en nombre de la *identidad*. Sin embargo, el argumento que desarrollo aquí intenta también tener en cuenta e incluir en la autodeterminación de los individuos la dimensión política de sus identificaciones colectivas, es decir, no sólo la institucionalización del *demos*, sino las diversas interpretaciones del *ethnos* que interactúan con el anterior.

manos los instrumentos políticos, jurídicos y administrativos necesarios para garantizarla. La autonomía cultural abriría también la posibilidad de una diferenciación de la ciudadanía, por cuanto les facilitaría a las minorías política y culturalmente conscientes el cultivo narcisista de la identidad propia, si ésa fuese democráticamente su opción. Por otro lado, el hecho de pertenecer a un marco estatal estable, plural y democrático podría ayudar quizá a relativizar las propias referencias culturales y permitir la elaboración de identidades políticas más complejas que las meramente etnonacionales. Un imaginario óptimo paretiano a este respecto sería el de llegar a concebir el desarrollo de la identidad etnocultural propia como un tipo de bien social facilitado por la inserción en una entidad política compleja. Para ello, por supuesto, habría de buscarse una forma equitativa de repartir los sacrificios políticos y culturales que comporta vivir en un Estado que se proponga gestionar democráticamente su condición plurinacional.

Las virtudes políticas vinculadas a esta idea de patriotismo se resumirían en una: la de una *lealtad federal* exigible tanto de los ciudadanos de a pie como de la clase política. Esta lealtad entrañaría la renuncia a la utilización estratégica del poder con fines distintos de los plasmados en el consenso federal. Lo contrario, la asunción unilateral de iniciativas centralizadoras o atentatorias contra la cohesión social, política y económica del Estado, arruinaría con toda seguridad el marco global de confianza y entrañaría el riesgo de que el federalismo cooperativo mutase en un juego rival de acciones estratégicas con nefastas consecuencias políticas, como ha ocurrido en Canadá. Por lo demás, las narraciones nacionales que puedan acompañar a este tipo de virtudes políticas tendrán que ser necesariamente distintas de las de los Estados nacionales clásicos y, por supuesto, de las nacionalistas. Es muy probable que de todo ello se desprenda una noción de ciudadanía y una identidad colectiva más compleja y desagregada que la deseada por patriotas republicanos y nacionalistas en general. No obstante, sólo en condiciones semejantes parece posible dotar de un contenido motivacional fuerte a los vínculos políticos de los ciudadanos de Estados plurinacionales. También, quizá, podría cobrar así un significado político más que retórico el proyecto de repensar democráticamente España no ya como un Estado plurinacional ni

como una nación monocromática, sino como una nación de naciones.

Javier Muguerza se ha preguntado, con razón, si el patriotismo constitucional (o federal, por añadidura), es aún un patriotismo o si se trata más bien del diseño de un espacio de coexistencia de diferentes patriotismos, en cuyo caso sería más conveniente hablar sin más de respeto por la democracia, «que es lo que verdaderamente se halla en juego cuando se habla de participación política en cualesquiera de sus variedades imaginables».[51] No me parece mal si con ello se consigue alejar el lenguaje patriótico del monopolio nacionalista. Quizá consiguiese cobrar así mayor plausibilidad el patriotismo sin nacionalismo que Viroli postula, el venerable ideal republicano que entendía la «patria» como un compromiso generoso con la libertad común. La idea de patriotismo federal que aquí he considerado intentaba formular las condiciones de lo que puede no ser más que una quimera: conciliar la participación democrática con el «imperio de la ley» y la certidumbre de la pertenencia cultural en el seno de estructuras políticas complejas. Más que un compromiso con la libertad común de la *res publica*, siempre susceptible de ser denunciada como libertad ajena por las minorías nacionales, el patriotismo federal apelaría a una implicación en las *libertades compartidas* atribuibles a un Estado democrático y compuesto, siendo conscientes de que la garantía de la libertad y de la identidad propias, por ese orden, depende del compromiso razonable con las libertades e identidades que reclamen para sí los demás conciudadanos de un país que no desee verse perpetuamente atormentado por su complejidad interna. Como afirma Viroli,

> [...] no necesitamos más ciudadanos que acudan con gran fervor a las celebraciones nacionales, ni más ciudadanos deseosos de ofrecer sus vidas para proteger la unidad religiosa o étnica o cultural de su país. Lo que necesitamos son más ciudadanos deseosos y capaces de movilizarse cuando uno o más de ellos sean víctimas de la injusticia o de la discriminación, cuando se aprueben leyes injustas o se violen principios constitucionales.[52]

---

51. J. Muguerza, *op. cit.*, p. 368.
52. Viroli, *op. cit.*, p. 185.

Lo que necesitamos, en definitiva, son los márgenes institucionales y estables de libertad que nos permitan interpretar como ciudadanos nuestras siempre complejas identidades y conceder a nuestras múltiples filiaciones la relevancia moral y política que consideremos conveniente.

VI

E PLURIBUS UNUM? LA GESTIÓN POLÍTICA DE LA ETNICIDAD

Según vimos en el capítulo anterior, la ciudadanía puede describirse en sus rasgos esenciales como un estatuto formal de pertenencia a una comunidad política. Se trata, no obstante, de una categoría multidimensional, pues es al mismo tiempo un concepto legal, un ideal político igualitario y una referencia emocional en la que se recogen los derechos, las obligaciones y las lealtades de los individuos hacia una comunidad política dada. La ciudadanía posee, además, una proyección histórica, ya que el significado de las condiciones de membrecía en una comunidad de derecho es el fruto de experiencias sociales y políticas específicas. En su sentido puramente legal, el estatuto de ciudadanía se adquiere y se pierde de acuerdo con las normas específicas de cada Estado. A su vez, la ciudadanía funciona como una plataforma para el ejercicio de toda una gama de derechos ligados a la condición de miembro de una comunidad: constituye, en su sentido más lato, el «derecho a tener derechos». Esta dimensión jurídica es inseparable de su estatuto político, pues así como los límites fronterizos demarcan el territorio, las leyes de ciudadanía delimitan los pueblos.

Desde sus orígenes en el siglo XVI el sistema de relaciones internacionales se ha perfilado como un orden hobbesiano entre Estados potencialmente hostiles que compiten entre sí a escala global. De hecho, las políticas de inmigración y de admi-

sión a la ciudadanía han estado tradicionalmente sometidas al criterio de la «seguridad» y del «interés nacional».[1] Constituyen, en realidad, el último reducto de la soberanía estatal en un mundo crecientemente globalizado. El significado de la ciudadanía trasciende por ello la mera condición de una adscripción jurídica: ser ciudadano supone también la posibilidad de implicarse o de verse compelido a participar en los conflictos que mantenga el Estado propio con los demás Estados. Las exigencias de lealtad política y de una disposición abnegada al sacrificio en aras del bien común se han hecho así acompañar de una normatividad que concibe la ciudadanía moderna como igualitaria, democrática, nacional, sagrada y única.[2] Se trata, en definitiva, de una categoría que en su acepción tradicional descarta gradaciones internas, exige sacrificios de sus miembros, impone una homogeneidad cultural, canaliza la participación política y excluye pertenencias duales. Lo paradójico del caso es que siendo en sus orígenes una concepción política esencialmente democrática y universalizadora, la ciudadanía institucionaliza la particularidad y, a través del patriotismo, transforma la abnegación individual en egoísmo colectivo:

> La lealtad a la nación es una elevada forma de altruismo cuando se compara con las lealtades menores y los intereses más parroquianos. De esta manera se convierte en el vehículo de todos los impulsos altruistas y se expresa en ocasiones con tal fervor que la actitud crítica del individuo hacia la nación y sus empresas se ve destruida casi por completo. La naturaleza incualificada de esta devoción es la base del poder de la nación y de su libertad para usar tal poder sin restricciones morales. El altruismo de los individuos contribuye así al egoísmo de las naciones.[3]

---

1. Éste es también el caso de la más reciente legislación española sobre extranjería, como ha señalado Ricard Zapata en un excelente trabajo. Cfr. R. Zapata: «Democracy, Citizenship and the Status of Foreigners in Spain», *Working Paper* del Centro de Teoría Política (UAM) presentado en el seminario Multiculturalism in Comparative Perspective: United Kingdom and Spain, Miraflores, 20-21 de marzo de 1997. Sobre la teoría de la soberanía nacional con respecto a la regulación de las políticas migratorias, cfr. J.A. Scanlan y O.T. Kent: «The Force of moral Arguments for a Just Immigration Policy in a Hobbesian Universe», en M. Gibney (ed.): *Open Borders? Closed Societies?: the Ethical and Political Issues*, Nueva York, Greenwood, 1988, pp. 3-39.

2. Cfr. R. Brubaker: *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, *op. cit.*, pp. 3 y ss.

3. R. Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*, Nueva York, Scribner's, 1949, p. 91.

En una comunidad política radicalmente liberal parecería difícil justificar las barreras al movimiento de las personas. Los criterios de inclusión y de exclusión basados en hechos accidentales y ajenos a la voluntad individual, como el lugar de nacimiento, resultarían odiosos y anómalos, particularmente en un mundo en el que bienes como la riqueza, la seguridad y la libertad se encuentran inicialmente distribuidos de forma tan desigual. Sin embargo, dirigiendo nuestra mirada hacia el pasado podemos ver ya que la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* nacida de la Revolución francesa proclamaba un principio de universalidad cívica que debía realizarse en el seno de *cada* comunidad política, no en una imaginaria cosmópolis. La Humanidad era una, pero la igualdad democrática que la ciudadanía prometía debía encontrar aplicación concreta en cada país. En nuestro siglo, y con la experiencia del totalitarismo a sus espaldas, Hannah Arendt advirtió sobre la pluralidad de sujetos y las limitaciones recíprocas que los conceptos políticos, a diferencia de los puramente morales, presuponen. En este sentido, una hipotética ciudadanía universal, con la consiguiente desaparición del control recíproco entre los Estados, no sólo significaría el ocaso de *toda* ciudadanía en su sentido estricto y de los atributos normativos que la acompañan, sino la erradicación de la vida política tal y como la conocemos.[4] Quizá también por ello Kant, en su ensoñación de una «paz perpetua», postuló la fundamentación del derecho de gentes en un *Völkerbund*, no en un *Völkerstaat*, esto es, en una liga de naciones y no en un Estado supranacional.

Lo cierto es que el liberalismo ha concebido tradicionalmente su típico armazón de derechos y libertades bajo el supuesto de una comunidad política autocontenida. Esto es algo manifiesto desde las primeras formulaciones del contrato social en el siglo XVII hasta autores contemporáneos como Rawls. Sus principios de justicia se ubican, en efecto, en una sociedad «cuyos miembros entran en ella por nacimiento y salen sólo con la muerte [...], una sociedad concebida a perpetuidad que produce y reproduce sus instituciones y su cultura por generaciones y en la que no se espera momento alguno en que concluyan sus asuntos».[5]

---

4. H. Arendt: *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, 1968, p. 81.
5. J. Rawls: *Political Liberalism*, *op. cit.*, pp. 12 y 18.

Lo que vale para el liberalismo cabe también aplicarlo a las concepciones socialdemócratas. Como vimos en el primer capítulo, la provisión de derechos sociales en este siglo sólo fue posible en el seno de unas «comunidades de riesgo» solidariamente reconfiguradas. En un mundo sometido a presiones demográficas, tensiones étnicas y corrientes migratorias, la teoría moral y política tiene que enfrentarse a la difícil tarea de justificar los diseños institucionales que puedan dar respuesta a las demandas de libertad y de igualdad desde unas estructuras políticas que han perdido buena parte de los presupuestos históricos y normativos que les dieron lugar. La soberanía estatal, la organización de sus poderes, los fundamentos de la ciudadanía y la integración de aquéllos que acceden a la comunidad desde el exterior o que exigen un reconocimiento diferenciado desde su interior constituyen los hitos fundamentales de esta tarea.

Los umbrales del demos: ciudadanos, transeúntes y metecos

Las revoluciones del siglo XVIII modificaron radicalmente las connotaciones asociadas a las concepciones clásica y renacentista de la ciudadanía. En su descripción canónica de la ciudadanía moderna, Thomas Humphrey Marshall distinguió tres dimensiones de la misma configuradas por los respectivos conjuntos de derechos de carácter civil, político y social. Estos derechos se encuentran de una u otra manera incorporados en las instituciones de los Estados demoliberales contemporáneos. La dimensión civil de la ciudadanía recoge los derechos que protegen la libertad individual, esto es, «la libertad de la persona y de expresión, la libertad de conciencia y de culto, el derecho a la propiedad, a concluir contratos válidos y a apelar a la justicia».[6] En un plano distinto, los derechos políticos garantizan la posibilidad de participar y de ejercer el poder en un cuerpo jurídico-político investido de autoridad. Los derechos sociales, por último, están dirigidos a proporcionar unos niveles mínimos de bienestar y de seguridad económica de manera que resulte posible llevar una vida digna de acuerdo con los patrones vigentes

6. T.H. Marshall: *Citizenship and Social Class*, *op. cit.*, p. 10.

en cada sociedad. Sus instituciones fundamentales son el sistema educativo y los servicios sociales públicos. Según Marshall, el desarrollo histórico de estos derechos respondía a una lógica de condensación geográfica y separación funcional. El Estado moderno se caracteriza, en efecto, por disponer de un conjunto funcionalmente diferenciado de instituciones, por irradiar su poder desde un centro político, ejercerlo territorialmente dentro de lindes claramente demarcadas y disponer de un monopolio en la elaboración de decisiones vinculantes parejo a su control exclusivo de los medios de violencia.[7] Atendiendo al esquema de Marshall, el desarrollo de la ciudadanía moderna es susceptible de ser descrito como un proceso de *inclusión*. Durante su periodo formativo en el siglo XVIII el desarrollo de los derechos civiles habría consistido en una agregación gradual de nuevos derechos a un estatus que ya existía desde la *Revolución gloriosa* de 1688 y que se tenía por propio de todos los miembros adultos de la comunidad. Por el contrario, los derechos políticos nacidos en el siglo XIX no implicaron la creación de una nueva tipología jurídica agregada a un estatus cívico anterior, sino la extensión a nuevos segmentos de la población de unos derechos ya existentes, pero limitados hasta entonces por criterios elitistas. El reconocimiento de tales derechos supuso, por tanto, un desplazamiento del centro de la ciudadanía desde el substrato económico al estatus personal, desde la propiedad al individuo. Los derechos sociales, por último, no carecen de antecedentes históricos, como a menudo se piensa. En su origen se encontraban, eso sí, separados de los derechos políticos. Las regulaciones de las «leyes de pobres» isabelinas constituían una *alternativa* a los derechos civiles y políticos, no un complemento de los mismos: el acceso a la beneficencia comportaba un reconocimiento de la condición de paria social y la consiguiente retirada del estatuto que cualificaba al individuo como miembro competente de la sociedad civil. El establecimiento de los derechos sociales en el siglo XX como un componente de la ciudadanía representa algo radicalmente distinto: refleja un compromiso para la provisión colectiva de los bienes individualmente necesarios para participar de forma autónoma en la vida pública.

---

7. Cfr. M. Mann: «The Autonomous Power of the State: its Origins, Mechanisms and Results», en J.A. Hall (ed.): *States in History*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 112.

La dinámica que impulsó este proceso inclusivo se debe fundamentalmente a las estrategias y correlaciones de fuerzas sociales que, en determinados momentos, concedieron a grupos previamente excluidos la capacidad de quebrar las legitimaciones y restricciones impuestas a la ciudadanía. La ciudadanía democrática proporciona de hecho medios significativos para participar en la toma de decisiones políticas e influir en los patrones de redistribución social. Los derechos de ciudadanía son, en definitiva, titularidades (*entitlements*) atribuidas bajo reglas impersonales y exigibles por todos los miembros de una misma comunidad política, independientemente de su estatus y condición personal. Esto no significa, sin embargo, que sean irreversibles ni que gozen todos ellos del mismo grado de incondicionalidad. El largo periodo de expansión económica tras la última guerra llevó a considerar los derechos sociales en Europa como una conquista permanente. Sin embargo, su continuo reajuste a la baja durante los últimos veinte años induce a la sospecha de que la ciudadanía social pudiera finalmente no ser más que el producto contingente de circunstancias económicas pasajeras.

En cualquier caso, el esquema de Marshall y sus apreciaciones normativas estaban profundamente influidos por la experiencia británica y por el triunfo laborista de postguerra. Sus conclusiones son por ello demasiado específicas para servir como modelo genérico de la evolución de la ciudadanía. En el plano teórico su esquema puede aportar las referencias necesarias para un análisis comparativo de los derechos ciudadanos, pero no constituye una descripción real de su desarrollo histórico, ya que sus raíces políticas e intelectuales poseen rasgos específicos en cada país. Resulta sorprendente comprobar, por ejemplo, que la noción legal de la ciudadanía como condición homogénea de pertenencia a una comunidad jurídica, política y territorialmente definida es en realidad ajena a la historia británica.[8] Si bien su cuerpo normativo se desarrolló, como sostuvo Marshall, mediante un proceso social de inclusión, la autodefinición política del Reino Unido como un Estado nacional es relativamente reciente. Hasta 1981 no existió una ciudadanía

8. Cfr. R. Brubaker: *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, Lanham, University Press of America, 1989, p. 10.

nacional británica como tal y ésta, de hecho, aún convive con fórmulas jurídicas diversas ligadas al particular estatuto de los territorios residuales del Imperio. La ciudadanía en Francia, en Alemania y en los Estados Unidos posee también una historia compleja. Los derechos políticos de franceses y americanos fueron el producto de una revolución e inicialmente, al igual que en Inglaterra, estuvieron vinculados al disfrute de propiedad. En el caso alemán la secuencia descrita por Marshall llegó a ser inversa, ya que los primeros derechos sociales fueron reconocidos por Bismarck con el propósito explícito de bloquear las reformas democráticas. Es preciso recordar también que la legislación específica dirigida a garantizar los derechos civiles de las minorías en los Estados Unidos, y que tan decisiva fue para la posterior evolución de su cultura política, tan sólo data de los años sesenta, aun cuando su ideal igualitario se remonta hasta los orígenes de la constitución. En España, por último, algunas de las estructuras de bienestar fueron creadas durante la dictadura franquista, aunque sin ninguna intención de ligarlas, como es obvio, a una ciudadanía social, una tarea que correspondió al periodo democrático.[9]

Lo cierto es en todo caso que la constitución de las ciudadanías nacionales comportó también una condición añadida: la ciudadanía debía apoyarse en una sociedad cultural y lingüísticamente homogénea. Siempre que fue posible, la construcción de naciones se realizó bajo el imperativo de la asimilación cultural, pues sólo así el Estado nacional podía cumplir el dictado romántico y convertirse, en efecto, en el Estado de *una* nación. Marshall ignoró en su trabajo esta dimensión cultural, pero la idea que latía en él era que la culminación de la ciudadanía terminaba por generar un sentimiento de pertenencia común entre los miembros del Estado. Algunos años más tarde Stein Rokkan, uno de los principales teóricos de la escuela funcionalista, describió explícitamente la ciudadanía social como el último capítulo de los procesos de *Nation-building*. El avance de la democracia en Occidente sería susceptible de ser descrito como...

---

9. Cfr. S. García: «Ciudadanía en España», en A. Alabart, S. García y S. Giner (eds.): *Clase, poder y ciudadanía*, Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. 225-245.

> [...] un proceso de innovación institucional dirigido a imponer obligaciones y derechos formalmente iguales sobre todos los adultos, independientemente de la diferente capacidad de influencia reflejada en los roles del sistema de parentesco, de la comunidad local o de otras formas corporativas. La fiscalidad directa, el reclutamiento militar y la educación obligatoria constituyen la principal muestra de las obligaciones formalmente universalizadas con respecto al Estado-nación. La igualdad ante los tribunales, las fórmulas de protección social y el sufragio universal ofrecen, por otro lado, el más claro ejemplo de los derechos nacionales de ciudadanía.[10]

Esta tesis venía a confirmar el nexo entre los derechos sociales y la identidad nacional. Puesto que la provisión de seguros sociales se basa en criterios actuariales, los criterios para la delimitación a gran escala de los grupos de riesgo y la distribución social de los costes poseen una notable significación política.[11] Esa distribución de riesgos y costes debe arraigar en algún sentimiento de solidaridad nacido de una identidad común o al menos de un cálculo estratégico de beneficios basado sobre relaciones de confianza recíproca. Hasta la fecha, esa identidad común se ha entendido fundamentalmente en términos de comunidad nacional. La sociología funcionalista, con Parsons a la cabeza, definió tal sentimiento de pertenencia colectiva como la «solidaridad difusa» que cohesiona una «comunidad social»:

> La comunidad social presupone un conjunto relativamente definible de miembros que, en este nivel y para el caso moderno, denominamos ciudadanos. Supone también que la organización colectiva de referencia se encuentra políticamente articulada sobre una base territorial y que en algún punto se caracteriza por una tradición cultural común.[12]

---

10. S. Rokkan: *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Process of Development*, Oslo, Universitätsforlaget, 1970, p. 27.

11. Como recuerda Peter Baldwin, «los seguros sociales traducen los efectos del destino, la suerte y las circunstancias sociales diabólicas al denominador común de dinero, prestaciones y servicios para redistribuirlos después de manera que los damnificados no soporten más de la carga media y los no afectados asuman su parte de responsabilidad por acontecimientos que no incidieron en ellos directamente». *La política de la solidaridad social, op. cit.*, p. 18.

12. T. Parsons: «Change of Ethnicity», en N. Glazer y P. Moynihan (eds.): *Ethnicity, op. cit.*, p. 59.

Esta noción de la solidaridad no aludía a una virtud moral comunalmente asumida, sino a una «estructura cultural» consistente en una lengua común, una referencia cultural de carácter histórico y la percepción de un futuro compartido. La relación entre los procesos históricos de construcción estatal y de construcción nacional es, sin embargo, problemática. La cuestión clave estriba en si el primer proceso requiere el segundo, particularmente cuando implica la creación de una nación a partir de una multiplicidad de etnias preexistentes con sus correspondientes territorios. Lo relevante aquí para nuestros intereses teóricos es la función que la ciudadanía asume en la regulación de los principios de adscripción étnica y política en cada país. Ésta es la razón por la que su interpretación varía de Estado a Estado. La ciudadanía no comporta el mismo significado en países de inmigración que en países generadores de emigrantes, en las viejas que en las nuevas naciones, en los Estados nacionales homogéneos que en los Estados plurinacionales, en los de cultura política laica que en los confesionales.

La posición de los inmigrantes en la estructura normativa de los derechos de ciudadanía es un tanto peculiar. Pese a ser miembros de hecho de sus sociedades de acogida y hacer sentir su presencia de múltiples formas los inmigrantes no son, en sentido estricto, sujetos de pleno derecho en las mismas. Aun así, el reconocimiento de sus derechos civiles y sociales en los países occidentales los aproxima, que no equipara, a la condición de los ciudadanos. En este sentido, el esquema de Marshall se invierte una vez más: la ciudadanía social de los inmigrantes antecede y se detiene en el umbral de la ciudadanía política. La historia de los modernos movimientos migratorios ha estado condicionada en general por los cambios económicos y legislativos que acompañaron al nacimiento de los Estados nacionales. El liberalismo económico del siglo XIX eliminó las barreras mercantilistas que impedían el comercio internacional y el flujo de poblaciones. Durante medio siglo, prácticamente hasta la primera guerra mundial, las salidas al extranjero no estuvieron reguladas en Europa, salvo en el caso de la Rusia zarista.[13] Esta desregulación de flujos iba pareja a la ausencia de garantías

13. Para una historia de las migraciones internacionales contemporáneas, cfr. T. Hammar: *Democracy and the Nation-State*, Avebury, Aldershot, 1990, pp. 41 y ss.

jurídicas para los inmigrantes, siempre supeditadas al principio del «interés nacional» del Estado de acogida. El periodo de entreguerras, en un contexto de recesión económica mundial y de elevados niveles de desempleo, fue testigo de la aparición de las primeras leyes nacionales que restringían la admisión de nuevos inmigrantes. Las necesidades de reconstrucción en la postguerra generaron en Europa occidental una nueva demanda de fuerza de trabajo que fue canalizada a través de la inmigración espontánea, de los flujos provenientes de la descolonización y de acuerdos intergubernamentales para la importación de mano de obra «invitada» desde los países excedentarios. La crisis energética y económica de 1973 marca el fin de esta época y el inicio de nuevas restricciones a la inmigración. La única excepción a esta regla debía constituirla, en principio, la reagrupación familiar y la acogida de refugiados. El inesperado volumen de los solicitantes de admisión bajo esta última categoría, particularmente tras el final de la guerra fría, ha llevado a un incremento generalizado del control sobre las solicitudes de refugio y a una creciente sensibilidad en la opinión pública hacia sus criterios de legitimidad.

La literatura sobre procesos migratorios tendió en su momento a defender la funcionalidad económica de la contratación planificada de trabajadores extranjeros atribuyéndoles a éstos un papel amortiguador en el mercado laboral. Empleados por lo general en los sectores menos cualificados y peor pagados del mismo y sometidos, por tanto, en mayor grado a los efectos de las recesiones económicas, se esperaba de ellos que regresasen a su lugar natal en los periodos de crisis. Lo cierto es que las estrategias vitales de los inmigrantes son más complejas de lo que permiten regular los mercados laborales. Así, tras la crisis económica de 1973, una parte significativa de ellos permaneció en sus países de destino. Para los procedentes de naciones económicamente subdesarrolladas los subsidios de desempleo, aunque limitados, parecían ofrecer una alternativa mejor que el regreso a las inciertas condiciones de sus lugares de origen. Además, la capacidad legal de los países de acogida para enviar de vuelta a sus inmigrantes se encuentra condicionada por las protecciones jurídicas que los amparan y por sus respectivas políticas de ciudadanía y nacionalización. Un enfoque coherente debería llevar a aceptar, pues, que muchos de los trabajadores extranjeros han

arraigado en sus países de acogida y están en ellos para quedarse. Su plena integración depende en buena medida de las facilidades que se ofrezcan para una ubicación social acorde con la experiencia vital de la inmigración. La cuestión crucial consiste aquí en reconocer que la integración de los inmigrantes difiere de los moldes tradicionales elaborados por la teoría de la ciudadanía. Las necesidades y obligaciones de los residentes extranjeros no son idénticas a las de los ciudadanos, ni siquiera necesitan ser las mismas en cada generación. Los primeros inmigrantes pueden estar sólo interesados en sus condiciones de trabajo y en sus derechos sociales, quizá con la esperanza puesta en un retorno en en muchos casos nunca llega a producirse, pero sus descendientes exigen cada vez más el reconocimiento de su identidad étnica como estrategia para quebrar los estereotipos que impiden el ascenso social.

La nueva realidad migratoria, tanto como la dificultad para lograr este cambio en su percepción social, ha llevado a que los modelos de integración de los inmigrantes hayan cobrado un creciente cariz público y puesto de manifiesto las dificultades políticas y normativas que acompañan a la legitimación de sus posibles alternativas. Las migraciones de larga duración no culminan necesariamente en la ciudadanía, particularmente en los países con una larga tradición de *ius sanguinis* en esta materia. Como se ha observado, «el cambio de ciudadanía constituye la etapa culminante del proceso migratorio: significa despedirse de los planes o sueños de retornar al país de origen, abandonar las lealtades de los años de formación y mostrar que las lealtades son para el nuevo país».[14] En el pasado, y careciendo de mayores alternativas, las comunidades inmigrantes solían asimilarse a la cultura nacional tras la segunda o la tercera generación. Ésta es una pauta que en la actualidad ha comenzado a ser desafiada. Por otro lado, en la medida en que la doble ciudadanía no sea reconocida por sus países de acogida o de procedencia, el interés de los inmigrantes por naturalizarse tiende a decrecer.[15] La ausencia de un reconocimiento cultural específi-

---

14. Z. Layton-Henry: «Citizenship and Migrant Workers in Western Europe», en U. Vogel y M. Moran: *The Frontiers of Citizenship*, Nueva York, St. Martin's Press, p. 117.

15. En 1990, por ejemplo, el promedio anual de nacionalización de los residentes extranjeros en Europa occidental era del 1'9 % del total de la población extranjera. Suecia arroja la tasa más alta de nacionalizaciones, principalmente por su gran núme-

co, la aproximación nominal de sus derechos a los de la ciudadanía y las barreras a la nacionalización definen, pues, la particular condición foráea y, sin embargo, permanente de los últimos fenómenos migratorios en las sociedades occidentales.

Esta peculiaridad ha llevado a Thomas Hammar a acuñar el término de *denizens* para definir a los residentes foráneos e inmigrantes de larga duración poseedores de un conjunto de derechos que los distingue de los extranjeros, sin llegar por ello a equipararlos a los ciudadanos del país.[16] Este rasgo viene a revelar la pérdida por la ciudadanía de su antigua densidad como principio regulador de derechos. Por esta razón, más que como un concepto cerrado, algunos autores han propuesto redefinirla como un *continuum* de derechos que discurre entre aquellos individuos privados casi por completo de ellos y los miembros de pleno derecho en una comunidad dada.[17] Desde este punto de vista, la condición de *denizenship* constituiría más bien un subconjunto de los derechos de ciudadanía, no un estatuto ajeno a ella. Aún más, en la medida en que los convenios internacionales sobre derechos humanos y de los refugiados vinculan, al menos nominalmente, a todos los Estados, el «nivel cero» de derechos en cualquier país es en realidad inconcebible: apátridas, transeúntes y turistas gozan siempre de un cierto grado de protección jurídica. Por otro lado, la incapacidad de coordinar a escala global las leyes de naturalización ha generado un número nada despreciable de individuos con una doble e incluso una múltiple nacionalidad. La residencia legal, pues, más que la ciudadanía, se ha convertido en el núcleo que vehicula la adquisición de derechos en un mundo crecientemente transnacional. De todo lo visto se desprende la necesidad de

---

ro de refugiados políticos, que tienden a naturalizarse en mayor medida que los inmigrantes. Holanda y Francia muestran asimismo cifras de naturalización considerablemente más altas que Alemania, Bélgica y Suiza. El contraste con los Estados Unidos es enorme, donde el 37 % de los inmigrantes legales solicitan la ciudadanía, una cifra en cualquier caso menor que la del 67 % de 1946. En términos generales, pues, la tendencia a naturalizarse está disminuyendo incluso en los países tradicionales de inmigración. Cfr. Y.N. Soysal: *Limits of Citizenship*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 24-26.

16. T. Hammar: «State, Nation and Dual Citizenship», en R. Brubaker (ed.): *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, *op. cit.*, pp. 81-95.

17. R. Bauböck: *Immigration and the Boundaries of Citizenship*, Warwick, Warwick Printing Ltd., 1992, p. 8.

revisar desde un punto de vista político y normativo el concepto tradicional de ciudadanía y el conjunto de derechos que habitualmente se le asocian. Desde esta perspectiva, los derechos civiles, políticos y sociales que Marshall distinguió en términos históricos y conceptuales aparecen más bien como *umbrales de ciudadanía* vinculados entre sí por unas determinadas reglas de transición y distribuidos desigualmente entre las diversas categorías legales de los habitantes de un mismo Estado.

Las políticas de integración dirigidas a los inmigrantes y los criterios que regulan la adquisición de la nacionalidad ponen de manifiesto las distintas estrategias desarrolladas en cada país para regular su *incorporación* social.[18] Este concepto pone el énfasis en los modelos institucionales mediante los que se organiza su inserción en la sociedad y se abren espacios para su participación en ella. Sin embargo, algunos de los rasgos más conflictivos de las políticas de integración están directamente vinculados con la dimensión de la etnicidad y con el papel que ésta juega en las respectivas tradiciones nacionales desde las que se ha interpretado la ciudadanía. Son múltiples las tipologías elaboradas para catalogar los patrones ciudadanos, las actitudes políticas ante la pluralidad etnocultural, las reacciones institucionales a la inmigración y los regímenes de incorporación diseñados a tal efecto.[19] Aunque el distinto énfasis sobre cada uno de estos aspectos puede conducir a algunas disparidades, resulta posible entrecruzar sus criterios con el fin de obtener una imagen de conjunto de la ciudadanía y de sus relaciones con el pluralismo cultural. Esta imagen podría resumirse en la tabla adjunta.

Ningún país responde de forma exacta a una de estas tipologías. En algunos casos se ha producido un tránsito histórico desde un modelo a otro, como ocurrió con el Reino Unido, Aus-

18. «La incoporación alude a los macro-procesos mediante los cuales la población inmigrante se convierte en parte de la comunidad política del país de acogida. Independientemente de que se adapten o no al estilo de vida del país, los inmigrantes se ven de hecho incorporados en sus estructuras legales y organizativas.» Y.N. Soysal, *op. cit.*, p. 30.

19. Sobre cada uno de estos puntos véase, respectivamente, F. Colom González: «Dimensions of Citizenship: Canada in Comparative Perspective», *op. cit.*; S. Collinson: *Beyond Borders*, Londres, Royal Institute of International Affairs, 1993, pp. 18 y ss.; S. Castles: «How Nation-States Respond to Immigration and Ethnic Diversity», *New Community*, vol. 3, n.º 21 (julio 1995), pp. 293-308 y Y.N. Soysal: *Limits of Citizenship*, *op. cit.*, pp. 36 y ss.

patrones de ciudadanía	*actitudes ante la pluralidad cultural*	*respuesta institucional a la inmigración*	*regímenes de incorporación social*
republicano	homogeneización	asimilación	estatalista
liberal	tolerancia	pluralismo societario	cívico-societario
etnocultural	evitación	exclusión diferenciada	disuasorio
multicultural	promoción	pluralismo intervencionista	corporativo

tralia y Canadá. En otros pueden observarse rasgos de patrones ciudadanos distintos según sea el ámbito de las políticas de incorporación consideradas: el caso alemán refleja, por ejemplo, una asimilación de los inmigrantes a los programas de derechos sociales, un incipiente pluralismo en los modelos de escolarización y una exclusión casi sistemática en el acceso a la nacionalidad y a la participación política. En cualquier caso, tales patrones y sus respectivas políticas públicas están íntimamente ligados a las distintas tradiciones nacionales de interpretación de la ciudadanía.

El modelo republicano suele identificarse con las concepciones emanadas de la Revolución francesa. Aunque su énfasis unificador fuera inicialmente político y no étnico, como vimos en el capítulo anterior, sus efectos sobre la diversidad cultural interna y la generada por las corrientes migratorias del exterior cuajaron finalmente en el objetivo de una sociedad francesa culturalmente homogénea. La escuela pública y la conscripción militar, verdaderos instrumentos para la forja de ciudadanos desde la Tercera República, fueron puestos así al servicio de la asimilación nacional. El *ius solis* vendría a completar este esquema para la integración social de los inmigrantes, de quienes se esperaba el abandono de sus rasgos socioculturales específicos para desarrollar una virtud cívica (*civisme*) que los tornarse indiscernibles del resto de la población. Esta incorporación estatalmente dirigida se caracteriza por tomar a los individuos, y no a los colectivos, como centro de referencia y por seguir unas pautas de intervención social que emanan unidireccionalmente de la esfera de la administración pública, sin mayores intermediaciones asociativas.

Aunque Francia es el ejemplo que mejor encaja aquí, este

modelo también fue parcialmente practicado en su momento por países tradicionales de inmigración, como los Estados Unidos, Australia y Canadá. Sus límites han sido puestos de manifiesto por la marginación socioeconómica y los brotes de racismo que han afectado a las minorías en Francia. Al mismo tiempo, la movilización política de los inmigrantes es ya un hecho, bien a través de movimientos antirracistas, bien como grupos de presión que persiguen lograr una voz específica en la política francesa. Pese a sus fisuras, el modelo republicano parece haberse convertido en un bastión de la derecha francesa, incluyendo la democrática, que no obstante ha reaccionado con medidas de exclusión diferenciada, tal y como demuestran las últimas modificaciones introducidas en las leyes de naturalización.

Esas mismas fisuras fueron las que movieron a los gobiernos laboristas británicos a abandonar las actitudes abiertamente asimilacionistas a mediados de los años sesenta. El modelo liberal de ciudadanía se caracteriza por establecer una distinción entre la neutralidad cultural del Estado y las filiaciones étnicas de sus miembros. La pluralidad es así tolerada, pero no promovida ni integrada en el discurso público. El mercado de trabajo y el asociacionismo cívico son los principales responsables de llevar a cabo la incorporación social de los inmigrantes. El *laissez faire* del pluralismo norteamericano contrasta aquí con las iniciativas británicas para institucionalizar a nivel local las relaciones con los distintos colectivos a través de los *Consejos de Relaciones Comunitarias*. El caso británico ofrece la peculiaridad de que muchos de sus inmigrantes entraron en el país hasta 1981 en condición de miembros de la *Commonwealth*, equiparados así formalmente a los naturales de las islas. Esta igualdad nominal contrasta con la naturaleza socioeconómica de las desigualdades que afectan a sus minorías y ha generado críticas contra el sesgo meramente cultural de las políticas interétnicas elaboradas.[20] En los Estados Unidos, las lacras heredadas del esclavismo y del prolongado sistema segregacionista, tanto como la ausencia histórica de una tradición de política social que merezca tal nombre, han impedido que su igualitarismo constitucional se traduzca en un modelo social integrado.

---

20. Cfr. S. Vertovec: «Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation», *Ethnic and Racial Studies*, n.º 1, vol. 19 (enero 1996), pp. 49-69.

La deprivación socioeconómica de las comunidades recién llegadas, así como la creación de *ghettos* e infraclases de base étnica, caracterizan un paisaje donde la «política de la identidad» encubre a menudo la competencia interétnica entre las minorías y sirve tanto para reclamar reconocimiento cultural como para reivindicar recursos sociales y crear clientelas políticas.

Alemania y Japón suelen ser incluidos bajo el epígrafe de la ciudadanía etnocultural. Este patrón se asienta sobre el principio del *ius sanguinis* y es remiso por definición a asumir la integración de la heterogeneidad etnocultural. Consecuencia de ello han sido políticas de exclusión diferenciada que se traducen en un modelo que disuade, más que promueve la incorporación social de los inmigrantes. Las prácticas de exclusión, en este caso abiertamente racistas, fueron también aplicadas durante años por los Estados Unidos, Canadá y Australia en sus respectivas políticas de inmigración.[21] Sin embargo, el caso alemán exige matizaciones, ya que la protección social que concede a sus inmigrantes es considerablemente más generosa que, por ejemplo, la del pluralismo norteamericano y en los últimos años ha acogido más refugiados que el conjunto de los demás países europeos. La expectativa, más bien ficticia, que subyace a sus políticas de exclusión es la del carácter temporal de la inmigración. El bilingüismo que se comenzó a aplicar en la escolarización de los hijos de los inmigrantes tenía por ello el fin último de posibilitar su reinserción en los países de origen de sus padres. Sin embargo, por mucho que alguno de sus ministros insista en que Alemania no es un país de inmigración, como lo son los Estados Unidos o Australia, lo cierto es más bien que Alemania *es* de hecho un país de inmigración que se resiste a concebirse como tal. Las medidas destinadas a evitar el asentamiento definitivo de los inmigrantes se han mostrado así, a largo plazo, doblemente disfuncionales: no han impedido tal asentamiento y han creado una fuerte segmentación entre el grueso de la sociedad alemana y las comunidades de inmigrantes, particularmente la turca. La reproducción intergeneracional de una casta étnica de *denizens* los asemeja por ello, cada

21. Sobre el caso australiano, el último en ser desmantelado, véase J.H. Carens: «Nationalism and the Exclusion of Immigrants: Lessons from Australian Immigration Policy», en M. Gibney (ed.): *Open Borders? Closed Societies?*, *op. cit.*, pp. 41-60.

vez más, a los metecos de la Atenas clásica y augura crecientes conflictos para el futuro. Japón, por su parte, al negarse a regularizar la mano de obra poco cualificada que su economía de hecho demanda y no reconocer los derechos civiles y políticos de los inmigrantes que aun así acceden al país y que en algunos casos, como el de los coreanos, llevan en él varias generaciones, está generando una bolsa de conflicto latente y apartando sus criterios políticos y sociales de las normas democráticas.

La ciudadanía multicultural constituye, por último, una experiencia relativamente reciente que se propone conciliar la promoción política de la diversidad y de la autonomía cultural con su integración en un sistema cívico igualitario. Australia, Canadá y Suecia desde los años setenta y Holanda desde los ochenta encajan, con diversos matices, en esta tipología. El multiculturalismo entendido en este sentido no descansa sobre ningún principio de atribución de la ciudadanía en particular. La legislación canadiense al respecto, por ejemplo, se basa en el *ius solis*, mientras que la sueca lo hace en el *ius sanguinis*, si bien la brevedad de los periodos de transición facilita considerablemente el acceso a la ciudadanía.[22] Más importante es su asentamiento sobre unas estructuras institucionales que permitan integrar a las asociaciones de inmigrantes en un marco de negociación colectiva. La función de tales organizaciones consiste en la representación de intereses y en la formulación de políticas específicas con el fin de promocionar los derechos y el estatus de sus miembros. A cambio, este régimen de «incorporación vertical» implica el reconocimiento administrativo de las diversas categorías étnicas y religiosas por el Estado. No es de sorprender por ello que su implantación en Europa haya tenido lugar en países con una fuerte tradición corporativa. En Holanda, por ejemplo, se ha intentado articular un *pilar* musulmán paralelo al de las confesiones católica y protestante. En Suecia, por el contrario, las políticas multiculturales se han guiado por el principio más general de la «corresponsabilidad».[23]

---

22. Esta información se la debo a Ana López Sala y su ponencia «Inmigración y admisión a la ciudadanía: una visión comparada de las políticas europeas», presentada en el seminario «Modelos políticos para el multiculturalismo» del Instituto de Filosofía del CSIC en marzo de 1997.

23. Cfr. S. Collinson: *Beyond Borders, op. cit.*; A. Ålund y C.U. Schierup: *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society, op. cit.*

Estas contrapartidas no carecen de riesgos, como son la formulación administrativa, el encapsulamiento y la jerarquización de las categorías culturales, propiciando de paso la figura de los «*brokers* étnicos» que compiten por recursos y estatus para sus comunidades al tiempo que reafirman su autoridad mediadora a expensas de sus miembros.[24] Por otro lado, la consagración del pluralismo nacional en el seno de un Estado no constituye garantía alguna sobre la existencia de modelos de incorporación igualmente pluralistas para los residentes extranjeros. Suiza ofrece el peculiar ejemplo de un país articulado según estructuras cantonales etnolingüísticamente diferenciadas cuya fuerte tradición de participación cívica contrasta, sin embargo, con la impermeabilidad de su *ius sanguinis* y con la política excluyente que practica con sus inmigrantes. En cualquier caso, las iniciativas en favor del pluralismo cultural no se limitan a los países del Primer Mundo. En Latinoamérica, Colombia primero y México después han introducido modificaciones en sus respectivos textos constitucionales con el fin de otorgar un reconocimiento político a sus minorías indígenas. Las dificultades en este caso se derivan, sin embargo, de la limitada capacidad de sus Estados para poner en práctica los principios legalmente plasmados, particularmente cuando el Estado de Derecho y su monopolio de la violencia es en ocasiones más un deseo que una realidad.[25]

España, por su parte, no se adapta bien a ninguna de las categorías anteriores. Su débil y tardía construcción como Estado nacional no fue capaz de evitar la aparición de unos nacionalismos periféricos que continuan desafiando su autoconcepción como un país unitario y homogéneo. El nacionalismo autoritario del régimen franquista y su apropiación de los símbolos nacionales ha desprestigiado cualquier lenguaje político que intente apelar al patriotismo español y, de paso, la posibilidad de articular una ciudadanía de inspiración republicana. La ciudadanía

---

24. Sobre este aspecto de las políticas comunitarias británicas, véase S. Vertovec, *op. cit.*

25. He de agradecer la información y las perspectivas aportadas sobre Colombia a los trabajos de Alfonso Monsalve: «El multiculturalismo en Colombia» y de Gloria Isabel Ocampo: «Diversidad étnica, derechos fundamentales y jurisdicción indígena», presentados en el seminario internacional «Liberalismo, multiculturalismo y derechos diferenciados» celebrado en la Universidad de Antioquia, Medellín, en mayo de 1997.

española constituye, por ello, una variante particular de las «ciudadanías mixtas».[26] Por otro lado, el pluralismo nacional que ha condicionado la política española durante el último siglo y ha encontrado finalmente un inestable reconocimiento en la Constitución de 1978 no parece capaz de inspirar una ciudadanía multicultural de cara a los inmigrantes, todavía demasiado escasos para hacer sentir su peso político. Las estadísticas reflejan una dualidad generalizada de lealtades entre los españoles hacia su país y hacia sus identidades regionales. Sin embargo, las dificultades de integración con que se enfrentan los trabajadores africanos en el Maresme catalán o los marroquíes en Madrid son sustancialmente las mismas. La división administrativa de los inmigrantes entre el Régimen Comunitario y el Régimen General, así como los criterios diferenciados para la obtención de la nacionalidad según la afinidad cultural de los solicitantes con la española, repercuten inevitablemente en la cohesión social. Además, la permanente inseguridad jurídica a que conduce el Reglamento de la Ley de Extranjería, unida a la discrecionalidad administrativa en la concesión y prórroga de los permisos de residencia, dificultan cualquier política seria de integración. Como denuncia Antonio Izquierdo, «no hay criterios, ni medidas concretas; no se sabe si son los ayuntamientos los puntales de la política de integración, ni existe acuerdo sobre si son los servicios comunitarios o los especializados los que van a llevar el peso de la tarea».[27] La sociedad y la clase política española no van a poder demorar por mucho más tiempo el debate sobre el modelo de incorporación que se desea para los inmigrantes en nuestro país. Para ello es preciso informar a la población, evaluar las experiencias de otros países y erradicar estereotipos sobre la inmigración. La inmensa mayoría de los inmigrantes no arriba al país en pateras, ni lo hace por «oleadas», como parecen dar a entender los medios de comunicación, sino que se encuentran asentados ya en los barrios de las grandes ciudades y en zonas agrícolas con demanda de mano de obra poco especializada. La política de control de flujos tiene que dar lugar por ello,

26. Debo este término a M.ª Teresa Uribe y su ponencia «Comunidades, ciudadanos y derechos», presentado en el seminario «Multiculturalismo, liberalismo y derechos diferenciados»; cfr. nota supra.

27. A. Izquierdo: *La inmigración inesperada: la población extranjera en España*, Madrid, Trotta, 1996, p. 139.

tarde o temprano, a un modelo más consecuente con la realidad social de la inmigración en España.

El debate normativo sobre los problemas que he descrito se ha centrado hasta la fecha en dirimir la legitimidad de los criterios que regulan el acceso a un país con el fin de residir y trabajar en él, es decir, en el derecho a la inmigración. La teoría moral de inspiración liberal se enfrenta con la paradoja de que si bien la posibilidad de abandonar la propia comunidad política es un derecho inalienable que afecta a la libertad personal de los individuos, no se corresponde con un derecho equivalente a ser aceptado en una comunidad ajena. Sin embargo, en un régimen estrictamente liberal, más que el derecho de acceso, lo que precisaría una justificación moral es la denegación del mismo. El *demos* liberal, una vez más, muestra aquí los contradictorios efectos de su carencia de criterios de identificación sobre su propio perímetro político. La democracia, en definitiva, presupone, no crea un *demos*.[28] Por ello, el derecho de salida depende moralmente de la autonomía que se les reconoce a los miembros de toda comunidad liberal. El de entrada, por el contrario, se encuentra supeditado al principio de autodeterminación colectiva de esa misma comunidad. El propio Rawls, al partir del supuesto de una sociedad autocontenida en la que sus miembros desarrollan una vida completa, ha tenido que elaborar finalmente los criterios normativos para un derecho de gentes. Esos criterios se basan en la distinción entre «sociedades bien ordenadas», ya sean liberales o jerárquicas, regímenes ilegales y sociedades incapacitadas por sus propias condiciones socio-históricas para adquirir un buen ordenamiento. Una sociedad bien ordenada debe ser pacífica y no expansionista, poseer un sistema legal legítimo a los ojos de sus miembros y respetar los derechos humanos elementales.[29] La distinción fundamental estriba en que en las sociedades jerárquicas, a diferencia de las liberales, no se considera a los individuos como ciudadanos li-

---

28. Cfr. K. Hailbronner: «Citizenship and Nationhood in Germany», en R. Brubaker (ed.): *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, *op. cit.*

29. Esos derechos son la seguridad personal y los medios necesarios para la subsistencia, la libertad frente a la esclavitud y la servidumbre, la propiedad privada, la igualdad formal en la aplicación de la ley y el derecho a la emigración. Cfr. J. Rawls: «The Law of Peoples», en S. Shute y S. Hurley (eds.): *On Human Rights: the Oxford Amnesty Lectures*, Nueva York, Basic Books, 1993, p. 62.

bres e iguales, pero aun así se les reconoce como «sujetos responsables capaces de admitir sus deberes y obligaciones morales y de jugar un papel en la vida social».[30] Según Rawls, las relaciones entre sociedades bien ordenadas son susceptibles de articularse de acuerdo con un principio político de justicia aceptable por el juicio reflexivo de los pueblos y sus gobiernos. Por otro lado, las sociedades incapacitadas para el buen orden merecen toda la ayuda que se les pueda ofrecer para superar su condición. Con los regímenes ilegales, por el contrario, tan sólo se puede llegar a un *modus vivendi* en el que prime la defensa de la integridad de la sociedades bien ordenadas.

Esta reflexión ofrece un principio regulativo para las relaciones internacionales y, debidamente matizada, permitiría cuestionar la potestad jurisdiccional absoluta de los Estados sobre sus ciudadanos, pero sigue sin aportar criterio alguno sobre la admisión a la comunidad política, una cuestión tanto más urgente si la emigración es concebida, al igual que lo hace Rawls, como un derecho elemental de las personas. En realidad es el problema de la *in*migración, y no de la *e*migración, el que pone en evidencia las contradicciones del modelo autocontenido de sociedad sobre el que se basa el esquema liberal rawlsiano. De sus dos principios de justicia parecería desprenderse, en un primer momento, la ilegitimidad de cualquier restricción en el acceso a una comunidad liberal.[31] En efecto, las posibles consecuencias de la inmigración sobre el nivel de vida de los naturales del país son moralmente irrelevantes *si* la libertad de movimiento es considerada como una libertad básica. Esta libertad sólo sería restringible con el fin de asegurar el sistema global de libertades. Por otro lado, la desregulación de los flujos migratorios podría interpretarse desde la perspectiva de la igualdad de oportunidades a escala internacional. Por último, en la medida en que la inmigración suponga una mejora de las condiciones

---

30. *Ibid*, p. 71.

31. Como es sabido, estos dos principios son, en primer lugar, el derecho de toda persona a un esquema igualitario de libertades básicas; en segundo lugar, las desigualdades sociales y económicas están supeditadas a la condición de que los cargos y ocupaciones estén abiertos a todos en igualdad de condiciones y de que operen en favor del máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. J. Rawls: *Political Liberalism*, *op. cit.*, p..291. Esta última condición era denominada «principio de la diferencia» en su anterior obra *A Theory of Justice*.

de vida de los recién llegados, la apertura de las fronteras respondería también al «principio de la diferencia».[32] Forzando la interpretación de Rawls, sólo si resultase evidente que la inmigración fuera a saldarse con una disminución neta de las libertades y del bienestar económico de *todos*, inmigrantes y naturales, estaría legitimada una regulación restrictiva de la misma.

Los esquemas utilitaristas, aplicados sin matizaciones, pueden arrojar paradojas similares. En efecto, si el criterio moral para juzgar la función de las instituciones políticas debe guiarse universalmente por el interés de todos los individuos en experimentar placer y evitar el sufrimiento, no existiría justificación alguna para situar el interés de los ciudadanos de un país por encima del de los potenciales inmigrantes. Llevado a su extremo, el principio de la igual consideración de los intereses induciría a concluir que las políticas migratorias deben obedecer a la lógica de todo o nada: o tenemos la obligación moral de admitir a todos los inmigrantes y refugiados que lo soliciten o no tenemos la obligación de admitir a ninguno. Este argumento puede matizarse limitando su aplicación a los intereses de aquéllos directa o indirectamente afectados por un eventual proceso migratorio. Entre ellos podríamos identificar los de los potenciales inmigrantes y refugiados, los de los ciudadanos del país en cuestión e incluso los de las futuras generaciones.[33] La cuestión clave consiste aquí en determinar la naturaleza de tales intereses y el principio para establecer un equilibrio entre los mismos. En efecto, los intereses de los que llaman a las puertas de un país pueden referirse a sus más elementales necesidades de subsistencia, mientras que los de los nacionales pueden aludir a la posible disminución de su nivel de vida por la saturación del mercado laboral, la perturbación de su entorno vital por la irrupción de la multiculturalidad o por los costes fiscales de la integración de los inmigrantes.

---

32. Cfr. F.G. Whelan: «Citizenship and Freedom of Movement: an Open Admission Policy?», en M. Gibney: *Open Borders? Closed Societies?*, *op. cit.*, pp. 3-39.

33. Algunos utilitaristas extienden la nómina hasta incluir los «intereses» de los animales y del medio ambiente que se verían afectados por un incremento de la presión demográfica. Cfr. P. y R. Singer: «The Ethics of Refugee Policy», en M. Gibney, *op. cit.*, pp. 111-130. Aunque su artículo se centra en el caso de los refugiados, no se ve que su razonamiento pudiera ser distinto para los inmigrantes. Es más, en el mundo contemporáneo, la distinción entre inmigrantes y refugiados se hace cada vez más difícil.

La apelación a la solidaridad tiene aquí un límite. Cualquier político sabe que la forma más segura de perder unas elecciones consiste en llamar a apretarse el cinturón para que quepan más extranjeros o pedir que todos tengamos menos para que sean más los que tengan algo. Esto no supone, en absoluto, prejuzgar negativamente los efectos económicos de la inmigración. Son muchos los estudios empíricos que demuestran sus coyunturales efectos benéficos. Es más, los inmigrantes arriban porque existen nichos en el mercado de trabajo que los nacionales se niegan a ocupar. Sus propias comunidades terminan asimismo por generar una «economía étnica» en la que muchos de ellos encuentran empleo. Tampoco hay que presuponer que los inmigrantes llegan necesariamente impulsados por condiciones desesperadas: los más desamparados se quedan en sus países de origen. Las migraciones son, a fin de cuentas, un fenómeno eminentemente económico. Su dimensión nacional, como vimos al tratar a Rawls, alude al nivel de equilibrio entre las necesidades de quienes llegan y la percepción de sus consecuencias por parte de quienes arribaron antes o son del lugar. Ese «nivel de saturación» comunitaria es de índole política y no se deja diluir por razonamientos puramente morales. El fundamentalismo moral huye por definición de las pedestres contingencias que constituyen la realidad de la práctica política, juzgando así con criterios ajenos a ella los conflictos con los que necesariamente ha de lidiar, aun a riesgo de convertir lo bueno en enemigo de lo óptimo. La política se desenvuelve, sin embargo, en el ámbito de la conciliación de conflictos por recursos limitados entre actores con intereses y valores plurales. Sus principios están teñidos por ello de consideraciones normativas y estratégicas. El desencuentro de ambas dimensiones determina el momento en que la moral se torna apolítica y la política amoral. Una aproximación al problema de la inmigración desde planteamientos ajenos a fundamentalismos de uno u otro signo debería comenzar por tomar en cuenta los juicios morales, las concepciones políticas y los intereses materiales de los implicados en tales procesos.

Michael Walzer ha desarrollado una estrategia argumentativa de este estilo para analizar el derecho de inmigración.[34] Su

34. M. Walzer: *Spheres of Justice*, *op. cit.*, pp. 9 y ss.

supuesto de partida mantiene que las comunidades tienen derecho a decidir a quiénes admiten. Tal derecho no sólo se justificaría atendiendo a los sentimientos morales que dan preferencia a los intereses de la comunidad frente a los de los foráneos, sino al deseo también de preservar la homogeneidad que hace posible la vida comunitaria y el consiguiente disfrute de sus bienes sociales. El acceso a una comunidad política, pues, puede ser concebido según Walzer por analogía a un vecindario, un club o una familia. En el primer caso los extraños pueden ser bien o mal recibidos, pero no resulta posible negarles el derecho de entrada. Obviamente, los Estados contemporáneos poseen la capacidad de determinar sus políticas de admisión. En este sentido, la analogía que más les cuadra es la del club: sus socios pueden decidir sobre la admisión de nuevos miembros con el fin de preservar una determinada identidad asociativa, pero la salida del mismo no está vetada. Los Estados pueden actuar, además, como familias, esto es, discriminando el acceso según una determinada relación de afinidad o parentesco, ya sea ésta de índole cultural, étnica o política. Éste es el principio que guía numerosos modelos de admisión, como reflejan las políticas de reagrupación familiar, las de concesión de asilo para los perseguidos políticos o el reconocimiento de la ciudadanía nacional en virtud de la común ascendencia étnica con los solicitantes.

Este principio de autonomía comunitaria requiere importantes matizaciones, ya estrictamente aplicado podría servir para legitimar, por ejemplo, políticas de inmigración racialmente sesgadas como las que durante algún tiempo pusieron en práctica los Estados Unidos, Australia y Canadá. Su principal problema reside en la dificultad de establecer un entendimiento común sobre lo que significa la identidad comunitaria. En efecto, en una comunidad liberal, la unidad de valores sobre la que se asienta el régimen de libertades y derechos cívicos no implica un acuerdo similar sobre el significado cultural o ideológico de lo que constituya el «modo de vida» de la comunidad.[35] Esa

35. Esta diferencia ha sido señalada por Dworkin en su debate sobre la inexistencia de una moral sexual pública que posea un significado político similar al que tiene el acuerdo sobre la forma de gobierno de un país democrático. Cfr. R. Dworkin: «Liberal Community», *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (mayo 1989), pp. 479-504. Sobre su pertinencia para el derecho de inmigración, cfr. J.A. Scanlan y O.T. Kent: «The

unidad refleja más bien un acuerdo moral sobre la forma de las instituciones políticas que deben gobernar el país, no sobre los fines o el estilo particular que deban guiar el ejercicio del gobierno. Los ciudadanos españoles pueden estar, y están de hecho, fundamentalmente de acuerdo en los principios democráticos que inspiran nuestra Constitución, pero no en lo que signifique «ser español», la «justicia social» o el «equilibrio territorial», por tomar tres ejemplos. Semejante pluralidad en la forma de entender el modo de vida deseable y la definición de la identidad comunitaria que lo acompañe es precisamente la que hace perentoria la existencia de instituciones políticas organizadas según una concepción procedimental de la justicia. Ésta es la diferencia fundamental que aleja la posible concepción del Estado como una tribu, un club o una familia.

La diferenciación entre la esfera de las solidaridades comunitarias y la de los derechos individuales es también pertinente para dilucidar moralmente el derecho a la inmigración. En efecto, el hecho de que los refugiados posean un estatuto distinto al de los inmigrantes refleja una distinta concepción de las obligaciones morales que nos vinculan a las personas ajenas a nuestra comunidad. Quienes huyen de la persecución política pueden apelar a la solidaridad en nombre de los derechos cívicos que se les niega en sus países de origen y que constituyen la piedra angular de los regímenes democráticos que los acogen. Por el contrario, quienes buscan la mejora de sus condiciones materiales de vida mediante la emigración pueden ver condicionada la solidaridad que supone su admisión en un país a consideraciones de índole utilitaria: disponibilidad de recursos, estabilidad económica nacional, etc. El asilo es, estrictamente hablando, uno de los pocos casos en que puede concebirse la solidaridad como un «derecho». Como vimos en el tercer capítulo, la solidaridad constituye una forma de reconocimiento que tiene lugar fundamentalmente en el entorno de las afinidades morales comunitarias, no en el ámbito jurídico-político de los derechos. Sin embargo, la concesión de asilo político no está condi-

---

Force of Moral Arguments for a Just Immigration Policy in a Hobbesian Universe», *op. cit.*, p. 86. La viabilidad de un «consenso federal» en el caso de los Estados plurinacionales a que aludíamos en el capítulo anterior presupone, justamente, un acuerdo mínimo sobre el significado de la identidad nacional.

cionada a criterios de afinidad étnica o cultural precisamente porque se concede apelando a los derechos y libertades de la persona. Lo que la diferencia moralmente de la admisión de inmigrantes estriba en que la concesión de asilo supone un reconocimiento de las libertades y derechos cívicos de los que debiera gozar todo ser humano en cada país. La aceptación de inmigrantes, sin embargo, no supone afirmar que las particulares condiciones sociales del país de acogida deban representar un estandar internacional. Concebir ambos fenómenos como una manifestación de la solidaridad general que se debe al género humano no permitiría establecer tal distinción. Además, la diferencia de la persecución política frente a las penurias materiales de los inmigrantes que huyen de la pobreza se refleja también en los paliativos imaginables en cada caso: frente al atraso económico que genera emigración cabe la ayuda al desarrollo; frente a la opresión política cabe la defensa internacional de los derechos humanos, pero la intervención directa contra los regímenes dictatoriales es algo mucho más debatible en el derecho internacional. Esta distinción es, por supuesto, puramente abstracta y trazarla en la práctica resulta muy difícil, pero permite defender la relativa autonomía moral de que gozan las políticas de asilo con respecto a su variable grado de popularidad entre la opinión pública. En cualquier caso, parece claro que el imaginario nivel de saturación de extranjeros en un país es fundamentalmente *político* y está ligado, por un lado, a la capacidad objetiva del Estado para proteger los derechos de las personas que ya residen en él y mantener los recursos sociales disponibles; por otro, está condicionado a la percepción subjetiva de ese grado de seguridad y de estabilidad social por parte de su opinión pública. Tanto los argumentos rawlsianos como los utilitaristas terminan por converger en este caso en la sujeción del derecho de inmigración a un nivel de viabilidad social y política en las condiciones de vida de los ciudadanos, los residentes y los potenciales inmigrantes de un país.[36]

Una cuestión distinta es el nivel de asimilación cultural que pueda exigir un país a sus inmigrantes y la conveniencia de

---

36. De hecho, el «principio de la diferencia» rawlsiano supone la introducción de un criterio utilitarista en una argumentación basada en la igualdad de derechos y oportunidades, tal y como se refleja en sus dos principios de justicia.

reconocerles derechos políticos. Ambas cuestiones remiten, en última instancia, a la diferenciación anteriormente apuntada entre la esfera de lo jurídico-político y la de las identificaciones comunitarias. Los distintos patrones de ciudadanía analizados plantean una relación variable entre el *ethnos* y el *demos*, pero parecería cuando menos hipócrita pretender la asimilación cultural de los inmigrantes sin concederles un ingreso paralelo en las estructuras democráticas del país. De hecho, aunque los distintos regímenes de incorporación social mantienen un grado variable de correspondencia entre *ethnos* y *demos*, el reconocimiento de derechos políticos pasa en todos los casos por la concesión del estatuto formal de ciudadanía a los inmigrantes. La única excepción la constituye en el seno de la Unión Europea el derecho de voto en las elecciones locales para los ciudadanos comunitarios residentes en otro país distinto del propio. Sin embargo, si lo que cohesiona fundamentalmente la vida política de un país democrático es un consenso sobre las formas de gobierno, más que sobre el significado atribuido a la forma de pertenecer al país, no parece justificable denegar la participación política a quienes se encuentran sometidos a un mismo principio de jurisdicción territorial. La admisión de inmigrantes sin la correspondiente posibilidad de acceder a la ciudadanía plantea a largo plazo el problema de los metecos, de los extranjeros en el país de adopción de sus antepasados, mientras que la residencia de larga duración desprovista de voz en los asuntos públicos equipara políticamente a *denizens* y transeúntes, erosiona el sentido de la democracia y mina sus propias condiciones sociales de viabilidad. Cuando una fracción significativa de la población está constituida por pseudotranseúntes y metecos, sus intereses y puntos de vista dejan de ser tenidos en cuenta por los políticos y se produce un parejo desinterés por los asuntos nacionales. Por lo demás, tampoco parecería razonable obligar a los nuevos inmigrantes a abandonar por completo su anterior identidad cultural, sobre todo cuando la dinámica de integración social sólo depende parcialmente de factores culturales. Las reivindicaciones sociales en nombre de la identidad cultural suelen reflejar en este caso demandas más profundas sobre la forma de inserción de los inmigrantes en la sociedad. Como señala Yasemin Soysal,

> La «política de la identidad», en la medida en que permea el repertorio de las organizaciones de inmigrantes, no supone una mera revitalización de las «identidades étnicas» o las «tradiciones». Sirve más bien de medio para participar en política y negociar la pertenencia. Es una manera de vincularse a las condiciones de membrecía en los países de acogida sin la necesaria referencia a una nacionalidad compartida, tal y como reflejan las demandas de doble ciudadanía, de derechos de voto para los residentes extranjeros y de reconocimiento de las diferentes comunidades de inmigrantes.[37]

Más que desafecto por el país de acogida, este tipo de reivindicaciones demuestra que los modelos de incorporación social dependen tanto de diseños institucionales como de la habilidad política de los inmigrantes para defender sus intereses. La doctrina del pluralismo cultural, tal y como fue postulada por Horace Kallen, uno de sus más tempranos defensores, mantenía que la cooperación y la competencia amistosa y libre entre quienes son diferentes permite un mayor grado de realización social que la segregación y el aislacionismo entre los grupos culturales.[38] El multiculturalismo contemporáneo corre el riesgo de olvidar estos principios y de degenerar en diversidad programada o en una jerarquización etnocultural de los estratos sociales. La integración rara vez es el resultado de la ingeniería social, sino de la combinación de programas públicos adecuadamente orientados y de la presión política. Por ello, la concesión de derechos de participación a los inmigrantes atendiendo a su grado de compromiso con el país de acogida y la relajación de los criterios de acceso a la ciudadanía, junto con políticas sociales dirigidas a impedir la superposición de *cleavages* étnicos y socioeconómicos, contribuiría a fortalecer la cohesión social y a conceder una mayor congruencia a la relación entre el *demos* y el conjunto de la población real en unas sociedades sometidas a crecientes flujos transnacionales.

El modelo clásico de Estado nacional se encuentra en la actualidad inmerso en una profunda crisis por la tendencia manifiesta a la globalización de la economía de mercado y por la

---

37. Y. Soysal: *Limits of Citizenship, op. cit.*, p. 111.

38. H. Kallen: *Cultural Pluralism and the American Idea*, Filadelfia, University of Philadelphia Press, 1956.

creciente complejidad del sistema de relaciones internacionales. Tras el final de la guerra fría las reivindicaciones políticas asociadas a identidades etnoterritoriales han aflorado con un vigor insospechado y, en apariencia, irrefrenable. Asimismo, las demandas de un reconocimiento político de la multiculturalidad interna ha modificado el paisaje político de las sociedades desarrolladas. Esta polifonía de voces reivindicativas no es reducible a un registro político común. Su pluralidad de contextos ha hecho perentoria la búsqueda de modelos de organización política que permitan la resolución de conflictos a corto plazo y la gestación de formas complejas de integración capaces de dar cabida en su seno a identidades etnoculturales plurales. El federalismo puede y debe ocupar un lugar entre ellas, pero un análisis más detallado de sus modalidades nos revelará tanto sus posibilidades como sus limitaciones.

Las fronteras internas de la soberanía

El federalismo ha sido tradicionalmente descrito como un modelo para la distribución territorial del poder político que permite, por un lado, el *autogobierno* de unidades subestatales a la vez que institucionaliza una fórmula de *gobierno compartido* entre las autoridades regionales y una autoridad central. El federalismo alude simultáneamente, por tanto, a un conjunto de instituciones y a una serie de ideas sobre la forma de gobierno. Mediante la institucionalización de la soberanía compartida el federalismo se propone garantizar la integridad de cada una de las partes federadas y el fomento de la negociación interterritorial como instrumento para la consecución de objetivos políticos comunes. Su estabilidad depende, pues, de un complejo sistema de lealtades y afinidades recíprocas, de una cultura política, en definitiva, cimentada en la mutua confianza y en la negociación.

Los orígenes teóricos del federalismo se encuentran, como los de tantos otros conceptos políticos modernos, en el ámbito de la teología. Durante los siglos XVI y XVII algunas ramas del protestantismo desarrollaron una teología contractual para imaginar una forma de gobierno eclesiástico apoyada en las concepciones pactistas del Viejo Testamento y en las crónicas

neotestamentarias sobre las primeras congregaciones cristianas. Esta «teología federal» se oponía a la doctrina católica sobre la sucesión apostólica y su influencia puede rastrearse entre los primeros colonos puritanos de la Nueva Inglaterra.[39] Por otro lado, la propia raíz del federalismo en los términos latinos *foedus* y *fides* alude etimológicamente a la idea de pacto o acuerdo: la federación representa una negociación sobre los principios de gobierno basada en la confianza recíproca, no en la capacidad coercitiva de una autoridad superior. En este sentido, los supuestos federales de la soberanía se apartan del paradigma hobbesiano: las normas jurídicas por las que se rija la autoridad de la federación deben crearse a lo largo del proceso negociador, no contar con tal autoridad como presupuesto. Ésta es la razón de que el acuerdo capaz de crear una federación deba necesariamente beneficiar de forma previsible a todas las partes. Un análisis formal permite distinguir diversas fórmulas contractuales para los principios federativos de justicia. El diseño de un pacto federal puede imaginarse según una idea de la justicia como *imparcialidad*, al estilo de Rawls, o atendiendo a su concepción como *ventaja mutua*, en la línea de David Gauthier o de Brian Barry.[40] La justicia como *imparcialidad* alude al contenido de un acuerdo alcanzado por sujetos racionales en condiciones que impiden que las diferentes capacidades de negociación se traduzcan en ventajas para las partes. La justicia como *ventaja mutua*, por el contrario, apela a la prudencia racional de sujetos interesados que interactúan en contextos tales que la cooperación con los demás constituye una condición necesaria para obtener lo que se desea. La estrategia de un acuerdo justo se plantea en el diseño rawlsiano a partir de dispositivos imaginarios como la «posición original» y el «velo de ignorancia». Por el contrario, si partimos de que la razón para adherirse a un pacto por parte de sujetos racionales e interesados es el mutuo provecho, la justicia del mismo se plantea en dos momentos: en primer lugar, las ventajas obtenidas del acuerdo deben superar a las que se podrían conseguir

39. Cfr. V. Ostrom: *The Meaning of American Federalism*, San Francisco, Institute for Contemporary Studies, 1991.

40. Cfr. J. Rawls: *A Theory of Justice*, *op. cit.*; D. Gauthier: *Morals by Agreement*, *op. cit.* y B. Barry: *Theories of Justice*, Londres, Harvester-Wheatsheaf, 1989.

mediante el desacuerdo; en segundo lugar, esas ventajas deben dejar satisfechas a las partes teniendo en cuenta su respectiva capacidad de negociación.

Su doble condición de *técnica* política y de *doctrina* normativa, sin cuyo arraigo social carece de efectividad la anterior, ha dado lugar a intensas discusiones sobre el significado institucional del federalismo moderno. Por un lado se ha señalado la inexistencia de contenidos intrínsecamente democráticos o justos en el federalismo. Sus instituciones permiten, en el mejor de los casos, organizar la coordinación política de Estados asociados, repartir el poder entre unidades territoriales o garantizar el autogobierno de las minorías espacialmente concentradas. En la medida en que estos fines son siempre contingentes y admiten múltiples combinaciones, el federalismo se presentaría esencialmente como una *techné*, no como un *telos*.[41] Su supuesta capacidad para frustrar el monopolio del poder y prevenir la tiranía ni siquiera es históricamente corroborable. En circunstancias adversas, la descentralización política puede allanar el camino a élites locales no menos hambrientas de poder que las que actúan a gran escala.[42] En un sentido contrario, podemos encontrar también la defensa del principio federal como una doctrina política específica dotada de contenidos normativos propios. Así, por ejemplo, Daniel Elazar, el más destacado teórico en esta línea, ha señalado la convergencia entre los medios y los fines del federalismo en una escala de orientación ascendente. En su base encontraríamos objetivos puramente instrumen-

---

41. Cfr. Th.O. Hueglin: «New Wine in Old Bottles? Federalism and Nation States in the Twenty-First Century», en K. Knop *et al.* (eds.): *Rethinking Federalism*, Vancouver, University of the British Columbia Press, 1995, pp. 203-223.

42. Ésta fue, por ejemplo, la crítica de un testigo de excepción del triunfo del nazismo, Franz Leopold Neumann, quien siempre vio en la división territorial del poder una débil defensa frente al autoritarismo y un grave obstáculo para las políticas democráticas de transformación social. Esta última convicción fue compartida por su ocasional maestro en el exilio, Harold Laski, para quien la concentración de capital observable en los Estados Unidos durante los años treinta necesitaba de una réplica en el ámbito político. Para ambos autores, la verdadera garantía del pluralismo residía en la propia estructura social y en el sistema asociativo, no en diseños jurídico-institucionales. Cfr. F.L. Neumann: «Federalism and Freedom: a Critique», en A.W. MacMahon (ed.): *Federalism: Mature and Emergent*, Nueva York, Doubleday, 1955, pp. 44-57 y H. Laski: «The Obsolescence of Federalism», *The New Republic* (mayo 1939), pp. 367-369. Sobre la obra y la trayectoria política de Neumann, véase F. Colom González: *Las caras del Leviatán*, Anthropos, Barcelona, 1992.

tales, como el logro de acuerdos viables o la creación de Estados compuestos, pero en niveles superiores el federalismo se propondría establecer formas estatales justas y alcanzar incluso un cierto orden moral. «Si lo relacionamos con este fin último —advierte— el federalismo no es sólo un conjunto de acuerdos, sino un modo de entender la vida que informa toda la sociedad civil y establece el carácter básico de las relaciones humanas a todos los niveles.»[43]

La discusión sobre el carácter técnico o normativo del federalismo puede parecer irrelevante. Sin embargo, dado que se propone como objetivo declarado la unión consensuada de entidades heterogéneas, la insistencia en su componente moral es decisiva si ha de defenderse la *autonomía* como principio regulativo de integración. Esto es particularmente cierto a la hora de considerarlo como un posible modelo para la integración política de minorías etnoterritoriales. En última instancia, las demandas de autogobierno realizadas por comunidades étnicas o por entidades regionales en el seno de un mismo Estado no suelen plantearse sólo en términos estratégicos, sino también explícitamente morales. Una mirada a las doctrinas políticas que han apelado históricamente al federalismo resulta esclarecedora. Así, mientras que desde el anarquismo el principio federal fue tradicionalmente concebido como un instrumento para el desmantelamiento de la autoridad política en general, el liberalismo lo ha interpretado siempre como un marco territorial en el que aplicar el principio del gobierno limitado mediante la implantación de controles y equilibrios institucionales sobre el poder estatal. El ejemplo clásico de esta perspectiva lo ofrece la

---

43. D.J. Elazar: *Exploración del federalismo*, Barcelona, Ed. Hacer, 1990, p. 142. En el ámbito español, algunos autores del pasado siglo, como Francesc Pi i Margall, señalaron también la naturaleza filosófica del federalismo como *Weltanschauung* político, esto es, como una forma global de considerar la organización del Estado, el origen de la soberanía y el papel de los derechos individuales en la misma. Desde el ámbito del catalanismo, por el contrario, Lluis Durán i Ventosa criticó la «rigidez matemática» de las ideas federales, a las que juzgaba desfavorablemente frente al «sentimiento espontáneo de los pueblos convencidos de su propia vitalidad» que inspiraría al regionalismo. Véase su obra *Regionalisme i Federalisme*, Barcelona, Edicions de la Magrana, 1993, pp. 46 y ss. En el curso de la reflexión sobre la «regeneración» de España tras la crisis de 1898, el federalismo fue asimismo evocado por algunos de los más importantes intelectuales españoles del momento, como Azaña y Ortega. Véase A. de Blas: *Sobre el nacionalismo español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989 y, del mismo autor, *Tradición republicana y nacionalismo español*, Madrid, Tecnos, 1991.

crítica de James Madison a las pequeñas repúblicas por las facilidades que supuestamente ofrecían para la instauración de la tiranía. Por último, los planteamientos radical-democráticos han concebido el federalismo más bien como un instrumento participativo para la profundización de la democracia que limita el tamaño de las unidades políticas básicas y facilita así la autodeterminación colectiva.[44]

La mayor dificultad teórica y práctica con que deben enfrentarse los regímenes federales reside en la formulación de un concepto políticamente operativo de la soberanía que, a su vez, respete el derecho de autodeterminación de las partes que la integran. Desde sus inicios en el siglo XVI un rasgo particular de las doctrinas federales ha sido precisamente el haberse aferrado al mismo concepto que debían criticar: el de la soberanía. Este concepto parece pertenecer a esa serie de mitos políticos cuya supervivencia se resiste a la refutación práctica. Como se ha observado, «el auge y persistencia de las federaciones ha sido un factor determinante en el declive del concepto de la soberanía desde la cumbre de su prestigio entre los siglos XVI y XVIII; las federaciones en funcionamiento parecen un permanente reproche a la noción de que una soberanía popular, absoluta, indivisible e inalienable, separada de la sociedad y reinante sobre ella, sea un elemento necesario de toda forma de gobierno».[45] Los intentos por dividir lo que sólo podía ser concebido como una unidad total llevó a las teorías federales a una constante paradoja. El gobierno a través de pactos fundados en la buena fe, de acuerdos vinculantes sólo en virtud de la voluntad de las partes contratantes, terminó así por convertirse en un elemento esencial del *ius gentium*, esto es, de las relaciones de los Estados entre sí, pero no de los vínculos entre los gobiernos y sus súbditos.[46]

El principio liberal del gobierno limitado, con su tradicional

---

44. La defensa de cada una de estas perspectivas ideológicas puede apreciarse en P.J. Proudhon: *Du principe federative*, París, Bossard, 1921; P. Piccone y G. Ulmer: «Rethinking Federalism», *Telos* n.º 100 (verano 1994), pp. 3-16 y B.A. Ackerman: «Neo-Federalism?», en J. Elster y R. Slagstad (eds.): *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 153-193. Para una visión de conjunto, véase P. King: *Federalism and Federation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1982.

45. R. Whitaker: *Federalism and Democratic Theory*, Kingston, Ont., Queen's University Discussion Papers, 1983, p. 5.

46. Cfr. P. Riley: «Three 17th Century German Theorists of Federation: Althusius, Hugo, Leibniz», *Publius*, vol. 6, n.º 3 (enero 1976), pp. 7-41.

hostilidad a la «tiranía de la mayoría», es el que más próximo se encuentra al principio federal de la soberanía compartida. Por esta misma razón resulta inconciliable con la noción rousseauniana de la democracia como identidad entre gobernantes y gobernados a través de una voluntad general. Carl Schmitt fue particularmente rotundo a este respecto. Según sus particulares concepciones políticas, la manifestación de la soberanía tendría lugar en el momento existencial y extrajurídico en que se decide sobre el estado de excepción. El federalismo, sin embargo, debe conciliar la existencia común de la federación con la existencia separada de los Estados miembros sin amenazar la cohesión de la unión como tal. El mantenimiento de este equilibrio es una fuente constante de conflictos que deben resolverse de forma pacífica. Sin embargo, advertía Schmitt, si la situación exige una decisión política, el conflicto no podrá ser resuelto por un procedimiento jurídico, sino mediante un acto existencial que revelará la soberanía y marcará los límites de la autonomía de las partes:

> El pacto federal es un convenio de singular especie. Es un pacto libre, en cuanto que depende de la voluntad de los miembros entrar en la federación: libre, pues, por lo que se refiere al acto de concertarlo. Pero *no* es un pacto libre en el sentido de que pueda ser libremente denunciado, de que regule tan sólo relaciones parciales mensurables. Antes bien, un Estado, por el hecho de pertenecer a la federación, queda incluido en un sistema político total.[47]

La permanente ambigüedad sobre este vital asunto constituía para Schmitt un rasgo inherente a los modelos federales tan sólo superable mediante la exigencia de una «homogeneidad sustancial» entre las partes federadas. Ortega hizo gala de una preocupación similar con respecto a la relación entre soberanía y federalismo. Esta inquietud puede apreciarse en su rechazo del principio federal, como distinto del autonómico, durante el debate constitucional de la Segunda República española:

> El federalismo se ocupa del problema de la soberanía; el autonomismo se preocupa de quién la ejerza, de cómo haya manera de ejercer en forma descentralizada las funciones del poder públi-

47. C. Schmitt: *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 1982, p. 349.

co que aquella soberanía creó. Una soberanía unitaria significa, por tanto, la voluntad radical y sin reservas de la convivencia histórica: escindir en trozos esa soberanía unitaria equivale a renunciar a esa voluntad de convivencia radical preestatal, dejarla dislocada, hacer que quede, cuando menos, condicionada.[48]

La relación entre las dimensiones jurídica y política de la soberanía es particularmente compleja. Legalmente la soberanía alude a la existencia en un determinado territorio de una instancia jurídica superior a la que todos los individuos, asociaciones privadas, instituciones públicas y formas de ejercicio de la autoridad estatal están subordinados. En un régimen federal, puesto que tanto el gobierno central como los gobiernos periféricos derivan sus poderes de la constitución, parecería legítimo concluir que la soberanía jurídica reside en esta última. Sin embargo, en la medida en que las enmiendas constitucionales son asimismo enmendables, la soberanía remite en última instancia a la competencia política para reformar la constitución. Esa capacidad se encuentra sometida en los Estados democráticos a la obtención de mayorías cualificadas como expresión de la soberanía política del pueblo. Como demuestran las experiencias americana y canadiense, tal mayoría es susceptible de ser atribuida en los regímenes federales a la comunidad política en su conjunto o a sus unidades constitutivas.[49] Esta doble posibilidad de atribución responde a dos concepciones distintas del federalismo, la *pactista* y la *nacional*, portadoras cada una de ellas de una historia documentable de elaboración teórica y de conflictividad política.

La disputa entre federalistas y antifederalistas durante la Convención Constitucional de Filadelfia en 1787 giró precisamente en torno a esta dualidad de concepciones. La diferencia inicial residía en una cuestión de escala política. Heredera de las ideas de Maquiavelo y Montesquieu, la teoría pactista (*compact theory*) defendía las pequeñas repúblicas como lugar natu-

48. J. Ortega y Gasset: «Federalismo y autonomismo» (discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes el 25 de septiembre de 1931), en ídem, *Discursos políticos*. Madrid, Alianza, 1974, pp. 172 y 173.

49. Cfr. W.H. Bennet: *American Theories of Federalism*, Alabama, Alabama University Press, 1964; S. H. Beer: *To Make a Nation: the Rediscovery of American Federalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993 y D.V. Smiley: *The Federal Condition in Canada*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1987.

ral del autogobierno y la libertad. Los grandes Estados estarían irremisiblemente abocados al conflicto y al desorden por la ineludible diversidad de intereses e ideas entre sus ciudadanos. Por el contrario, las pequeñas repúblicas, gracias a su homogeneidad, serían capaces de autogobernarse en proximidad con el pueblo y de alcanzar más fácilmente acuerdos sobre la forma de proteger los derechos y libertades de sus miembros. La formación de coaliciones para defenderse de agresiones exteriores no implicaría en ningún caso la necesidad de renunciar al anclaje comunitario de la vida política. Los federalistas, con Madison a la cabeza, replicaron invirtiendo los argumentos de la teoría pactista: puesto que una gran república sería más heterogénea, esa misma diversidad constituiría la mejor garantía de la libertad colectiva e individual.

> [...] La cuestión es si son las pequeñas o las grandes repúblicas las más favorables para la elección de los guardianes adecuados del bien público. La elección recae claramente sobre las últimas. Si se amplía en exceso el número de electores, los representantes no se familiarizan lo suficiente con las circunstancias locales y los intereses menores; si se reduce su número en demasía, se los vincula indebidamente a estos últimos y se les impide comprender y perseguir objetivos nacionales mayores. La constitución federal crea una feliz combinación a este respecto: los intereses amplios y agregados se remiten al legislativo nacional, los locales y particulares al legislativo del Estado [...] Los líderes facciosos pueden hacer prender la llama en sus Estados particulares, pero serán incapaces de extender una conflagración general a los otros Estados. Una secta religiosa puede degenerar en una facción política en una parte de la Confederación, pero la variedad de sectas dispersas por su superficie proporcionará seguridad a los consejos nacionales frente a cualquier peligro emanado de esa fuente. El ansia por el papel moneda, por la abolición de las deudas, por la división igualitaria de la propiedad o por cualquier otro proyecto impropio o malvado será menos capaz de invadir todo el cuerpo de la Unión que a uno de sus miembros, de la misma manera en que semejante enfermedad es más fácil que infecte a un condado o a un distrito concreto que a un Estado entero.[50]

50. J. Madison: «Federalist N.º 10», en A. Hamilton, J. Madison y J. Jay: *The Federalist Papers*, Londres, Penguin, 1987, pp. 127-128.

Estos argumentos fueron profusamente utilizados para apoyar u oponerse al proceso de unión federal a lo largo del debate constitucional americano y durante la posterior ratificación del texto por cada uno de los Estados miembros. Los federalistas creían que la base democrática de la constitución americana desmentía las teorías pactistas sobre la federación: habían sido los ciudadanos quienes, agrupados en Estados, ratificaron el acuerdo. Sin embargo, a partir de 1800 cobró un nuevo auge la concepción de que la ratificación constitucional había tenido efecto entre Estados soberanos, esto es, por el pueblo americano bajo sus respectivos gobiernos estatales. La teoría del pacto y de los derechos de los Estados encontró en la figura de John Calhoun a su más brillante defensor y no fue definitivamente derrotada hasta la guerra de Secesión americana.[51]

Canadá ofrece, por el contrario, un ejemplo muy distinto de experiencia federal. Fraguada durante los años en que los Estados Unidos se desangraban en una guerra civil, la constitución canadiense otorgó al gobierno federal poderes mucho mayores que los poseídos por el gobierno de Washington. Sorprendentemente, transcurrido casi un siglo y medio desde su instauración, la federación canadiense presenta en la actualidad una condición más frágil y un gobierno federal considerablemente más débil que el americano. Samuel Beer ha señalado a este respecto la ausencia en Canadá no sólo de tribunales nacionalistas, sino de un equivalente de la historia metalegal con la que los Estados Unidos configuraron la forma de entender y de crear la legislación constitucional a través de los tribunales de justicia, los gobiernos y el electorado.[52] Estos tribunales fueron en Canadá, hasta 1949, el Comité Judicial del Consejo Privado de la Corona y la Corte Suprema en los Estados Unidos.

La Corte Suprema norteamericana no se reconoció a sí misma el derecho a declarar la inconstitucionalidad de una ley federal hasta el año 1803, con la sentencia *Marburg versus Madison*. En su origen esta jurisprudencia fue una respuesta a la cuestión

---

51. Como afirmó con rotundidad, «la idea de un pueblo americano constituyente de una única comunidad es una quimera. Tal comunidad no existió jamás, ni por un solo momento, antes o después de la Declaración de Independencia». J.C. Calhoun: *Papers*, vol II, pp. 495-496.

52. S.H. Beer: «Federalism and the Nation-State: What Can Be Learned from the American Experience»?, en K. Knopf, *op. cit.*, pp. 224-249.

planteada por la teoría pactista de si el gobierno federal, en el ejercicio de sus poderes, podía oponerse a la autoridad de los Estados de la Unión. Para determinarlo los jueces debían precisar la extensión de las competencias constitucionalmente establecidas. Una parte de esta jurisprudencia se basó en la doctrina de los «poderes implícitos» (*implied powers*). La Corte recurría así a la deducción jurídica: a partir de las competencias constitucionalmente explícitas se procedía a deducir poderes implícitos, esto es, nuevas competencias precisas para el desarrollo de las tareas encomendadas al gobierno. En su conjunto esta jurisprudencia extendió considerablemente las posibilidades de intervención del Congreso en los ámbitos competenciales de los Estados de la Unión. La jurisprudencia canadiense, por el contrario, terminó por dejar en desuso las disposiciones de la Constitución de 1867 que eran contrarias al federalismo. Desde 1892, al declarar que el objeto del ordenamiento constitucional no era subordinar los gobiernos provinciales a una autoridad central, sino el de crear un gobierno federal, la doctrina constitucional canadiense relegó las disposiciones que permitían la reprobación de la legislación provincial por parte del gobierno de Ottawa. Algunos autores han atribuido la raíz última de esta particular evolución al anclaje colonial de la *British North America Act* que hacía las funciones de texto constitucional para Canadá.[53] Para los jueces británicos del *Privy Council*, última instancia de apelación hasta 1949, el documento canadiense de 1867 era una simple ley. En la tradición del *common law*, un texto legal no representa el punto de partida de una doctrina jurisprudencial, sino que tiene por objeto la regulación de un problema concreto. La idea de las «convenciones constitucionales» ha ocupado por ello un lugar central en la legislación canadiense hasta la fecha. Es difícil en cualquier caso creer que el texto de 1867 hubiera podido permanecer inalterado e inalterable ante las grandes transformaciones sufridas por la correlación de identidades étnicas en el país. Esta correlación influyó decisivamente en la forma que asumió la teoría pactista durante el tortuoso proceso de reforma y repatriación constitucional que se inició en los años setenta.[54] El conflicto central

53. Cfr. M. Croisat: *El federalismo en las democracias contemporáneas*, Barcelona, Ed. Hacer, 1994, pp. 48 y ss.

54. La complejidad política y jurídica de este proceso ha sido magistralmente ana-

surgió en torno a la identidad jurídico-política de los agentes legitimados para participar en un proceso de enmienda para el que el texto de 1867 carecía de una cláusula específica. Los primeros ministros provinciales defendieron así su derecho a tener voz y voto en tal proceso aduciendo una interpretación de la federación canadiense como fruto de un contrato entre las diez provincias que la integran. Los nacionalistas de Quebec, por su parte, interpretaron la naturaleza de ese contrato como un pacto original entre los dos «pueblos fundadores» de la federación, ingleses y franceses, lo que supuestamente les confería un derecho de veto en cualquier proyecto de reforma constitucional. Argumentos políticos y jurídicos se confundieron así en un conflicto impulsado por graves y profundas divisiones nacionales.

Los Estados Unidos y Canadá, pese a compartir la condición federal, han respondido por todo lo anterior de forma muy diversa a sus respectivos conflictos étnicos. Aun habiendo recibido una ingente cantidad de inmigrantes durante los dos últimos siglos, la república norteamericana carece de comunidades étnicas territorialmente concentradas, numéricamente significativas e institucionalmente lo bastante desarrolladas para servirse del federalismo como instrumento de autogobierno. En el plano ideológico, el liberalismo norteamericano ha sido asimismo particularmente hostil a conceder significación política alguna a la etnicidad. Aun así, el modelo asimilacionista imperante bajo la metáfora del crisol ha sido en realidad, y hasta fecha muy reciente, el de una conformidad con los patrones culturales anglosajones, lo que se ha denominado *anglo-comformity*. El trazado de las demarcaciones de los nuevos Estados en la expansión continental hacia el oeste y su organización institucional estuvieron por ello condicionados a la consolidación de mayorías anglófonas en los territorios en cuestión.[55] Todas estas razones han determinado que los colectivos étnicos actúen en los Estados Unidos como grupos de intereses que presionan políticamente sobre las instituciones del gobierno federal, no mediante el recurso a estrategias territoriales de autogobierno.

---

lizada por P.H. Russell: *Constitutional Oddissey*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.

55. Esto fue particularmente obvio en el caso de los territorios ganados a México en la guerra de 1848. Cfr. W. Kymlicka: «Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo», *op. cit.*

La federación canadiense nació, por el contrario, hipotecada por la existencia de la comunidad francesa asentada en la cuenca del río San Lorenzo desde mediados del siglo XVII. La conquista británica de 1763 fracasó en sus intentos asimilacionistas. El riesgo de que la *Nouvelle France* se sumase a las colonias rebeldes durante la guerra de independencia americana movió así a las autoridades británicas a concederle a la población de origen francés un considerable grado de autonomía institucional. Desde su fundación, pues, la necesidad de lograr un acomodo político para esta comunidad ha condicionado el proceso de organización territorial de Canadá. Esta particularidad ha terminado por decantarse en un tipo de federalismo caracterizado por las negociaciones extraparlamentarias de los distintos gobiernos provinciales entre sí y con el gobierno federal. Este estilo de gobierno se asemeja en algunos de sus rasgos a las negociaciones diplomáticas entre Estados soberanos y, en lo referente a la toma de decisiones, ha recibido el nombre de «federalismo ejecutivo».[56]

Estos ejemplos ilustran la necesidad que tiene toda unión federal de dar respuesta a cuestiones tales como la división de los poderes legislativo y ejecutivo entre los gobiernos central y periféricos, la representación de los ciudadanos en ambos niveles, la integración económica y jurisdiccional del conjunto del territorio y la participación de las unidades federadas en los mecanismos de reforma constitucional. La presencia de minorías etnoterritoriales políticamente conscientes añade a este panorama un elemento adicional de complejidad. El diseño de las estructuras federales con el propósito explícito de dar algún tipo de respuesta a la existencia de tales minorías supone un giro radical con respecto a los postulados federales clásicos de corte liberal. En este caso se debe conciliar la participación política directa de los individuos en los asuntos del Estado con la institucionalización del gobierno compartido entre subunidades territoriales que, en algunos casos, pueden llegar a autodefinirse en términos nacionales. Como en el caso de Cataluña, Quebec o Euskadi, la identidad diferencial ha servido circunstancialmente de plataforma para la reivindicación de un reparto asimétrico de las competencias estatales entre las unidades que

56. Cfr. D. V. Smiley, *op. cit.*, pp. 83 y ss.

poseen una base etnonacional y aquéllas con una mera identidad administrativa. La implantación de la asimetría federal, en la medida en que afecte a los mecanismos de recaudación fiscal y de redistribución territorial, puede llegar a plantear graves problemas de unidad y desafía sin duda las concepciones clásicas sobre la jurisdicción estatal y sobre la igualdad de la representación política en todos los niveles del Estado. En última instancia, la aceptación o el rechazo de esta vía depende más de compromisos políticos concretos y de razones pragmáticas que de una consideración abstracta de los recursos políticos que supuestamente precisa el reconocimiento de las identidades diferenciales. Aún así, como vimos en el capítulo anterior, los modelos territoriales no pueden ser ajenos a consideraciones de carácter moral y político cuando se trate de optar entre la diversidad de estructuras federales posibles.

Estas consideraciones son particularmente relevantes en el caso de los Estados plurinacionales. Es de suponer que los grupos con una conciencia nacional militante sólo aceptarán permanecer en un Estado en la medida en que se les garantice un elevado grado de control político sobre sus intereses. Sin embargo, la teoría federal ha sido tradicionalmente escéptica con respecto a la posibilidad de emplear los recursos del federalismo para integrar identidades culturales diversas. Autores como John Stuart Mill, Carl Schmitt o Alexis de Tocqueville consideraron las ventajas de la federación como una estrategia primordialmente defensiva para Estados pequeños o débiles. Ortega, por su parte, vio en los Estados unitarios que se federalizan el síntoma de un proceso degenerativo que conduce a su desintegración. No sería exagerado, pues, afirmar que la mayoría de los pensadores clásicos del federalismo coincidieron en concebir la homogeneidad cultural como una condición indispensable para el buen funcionamiento de sus instituciones. Curiosamente, la tradición federalista española cuenta con antecedentes más sensibles que los de otros países a la validez y la legitimidad del principio federal como modelo para la integración política de la pluralidad nacional. Pi i Margall, por ejemplo, vio en el federalismo un principio político elástico que podía ser empleado para coaligar todo tipo de entidades sociales. Su desprecio por las concepciones naturalistas de las naciones le llevó a defender los acuerdos federales como la

mejor solución práctica para organizar la coexistencia de los pueblos ibéricos:

> Busco el motivo de las nacionalidades y no sé encontrarlo racional ni legítimo. Yo estoy por que, en vez de agitar el mundo para reconstruir naciones, fundándonos ya en la identidad de razas, ya en la de la lengua, ya en la de las creencias, ya en las llamadas fronteras naturales, agitación que no puede menos que traer incesantemente perturbado el orbe, se trabaje en todas partes por que se restituya la autonomía a los grupos que antes la tuvieron, dejándolos unidos a los actuales centros sólo para la defensa y el amparo de sus comunes intereses.[57]

John Stuart Mill, por el contrario, fue sumamente escéptico a este respecto, hasta el punto de que sus escritos políticos rezuman un innegable prejuicio etnocéntrico. Así, al considerar los distintos modelos de gobierno representativo, Mill proclamó la práctica imposibilidad de establecer instituciones libres en el seno de un país constituido por diferentes nacionalidades. La comunidad de experiencias y de memoria histórica se le antojaban de la máxima importancia si había de emerger una opinión pública unificada, un requisito éste indispensable para el funcionamiento del gobierno representativo. La forja de vínculos federales debía arraigar por ello en «un suficiente grado de simpatías mutuas entre los pueblos; las simpatías útiles a este efecto son las de raza, idioma, religión y, sobre todo, de instituciones políticas más a propósito para crear la identidad de intereses políticos».[58] No obstante, la correlación de fuerzas entre las nacionalidades de un mismo Estado marcaba en su opinión importantes diferencias de índole moral y social atendiendo al distinto grado de «civilización» de las mismas. Que un pueblo bárbaro y mayoritario subyugase a otro menor y más civilizado constituía sin duda una desgracia, pero de darse la circunstancia inversa, era la civilización la que ganaba. Aun en este caso, matizaba Mill, el pueblo conquistador y el conquistado no po-

---

57. F. Pi i Margall: *Las nacionalidades*, Madrid, Mundo Latino, 1929, p. 85.

58. J.S. Mill: *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 188. Para una crítica de los supuestos sesgos eurocéntricos del liberalismo en general y de Mill en particular, véase B. Parekh: «Superior People: the Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls», *Times Literary Supplement* (febrero 25, 1994), pp. 11-13.

dían vivir en las mismas instituciones libres. La causa de la civilización legitimaba de esta manera el sistema colonial. En el mejor de los casos un pueblo sometido y poco numeroso podía conformarse paulatinamente con su posición y llegar a fundirse con otro pueblo superior, gozando así del prestigio y de los privilegios inherentes a una nacionalidad culta y civilizada.

> Nadie puede dudar que no sea más ventajoso para un bretón o para un vasco de la Navarra francesa ser arrastrado en la corriente de ideas y de sentimientos de un pueblo altamente civilizado y culto —ser miembro de la nacionalidad francesa— que vivir adheridos a sus rocas, resto semisalvaje de los tiempos pasados, girando sin cesar en su estrecha órbita intelectual, sin participar ni interesarse en el movimiento general del mundo.[59]

La legitimación del federalismo contemporáneo como principio de integración plurinacional no puede descansar, obviamente, en supuestos como los de Mill. Por otro lado, es preciso reconocer también que los modelos federales tan sólo ofrecen protección a los grupos etnoterritoriales cuando las demarcaciones políticas y administrativas les permitan constituirse en mayorías locales. A través de los mecanismos de sobrerrepresentación, el federalismo puede asimismo permitir a las minorías territoriales incrementar su voz en los ámbitos federales de toma de decisiones. Sin embargo, por la particular dinámica de lo que podríamos denominar el *efecto Gulliver*, la delimitación de subunidades territoriales tiende invariablemente a crear nuevas minorías en su seno.[60] Se trata, en definitiva, del problema político planteado por la denominada *etnicidad difusa*, esto es, por las minorías generadas a través de los fenómenos migratorios actuales y pasados o como consecuencia histórica de la esclavitud.

---

59. *Ibíd.*, p. 185.

60. Como es sabido Gulliver, la figura literaria creada por Jonathan Swift, recaló a lo largo de sus viajes en Lilliput y en el país de los gigantes. La fábula moral sugerida por Swift se reflejaba en la paradójica inversión de las tribulaciones de su personaje.

Territorialidad y dispersión: el doble rostro de la etnicidad

Con mayor frecuencia cada vez, los inmigrantes autóctonos en el seno de Estados plurinacionales, los residentes extranjeros y los miembros de las minorías étnicas locales están reivindicando medidas de protección para o por su condición minoritaria. En la medida en que la dispersión geográfica les impide conquistar el poder político mayoritario, sus miembros tienen una tendencia intrínseca a convertirse en los defensores natos de los derechos individuales y de la igualdad entre los ciudadanos. El federalismo, por sí solo, carece de instrumentos específicos para garantizar este tipo de protección. Más bien puede producir el efecto contrario, ya que en los Estados plurinacionales la transferencia de poder político a subunidades etnoterritorialmente definidas supone casi siempre la entrega del mismo a una particular mayoría étnica local. Aun más, en determinadas circunstancias, como ocurrió con la población negra en los Estados sureños americanos durante los años cincuenta y sesenta, los derechos de autogobierno de las unidades federadas pueden convertirse en un auténtico baluarte para la discriminación de las minorías. Ésta es la razón por la que los grupos étnicos dispersos se han dirigido invariablemente a las instancias del gobierno central en busca de protección.[61]

La interacción entre los derechos de autogobierno territorial y los derechos individuales de ciudadanía en los Estados federales de carácter plurinacional puede degenerar en un amargo conflicto. Mientras que el control del gobierno regional por parte de un grupo étnico le confiere a éste la capacidad de moldear culturalmente la sociedad local, los derechos de las minorías dispersas son por lo general «derechos negativos» o antidiscriminatorios. La protección que un gobierno federal puede prestar a estas minorías se deriva del reconocimiento explícito de los derechos de ciudadanía plasmados en los textos constitucionales. Éste es el caso de la *Declaración de Derechos* norteamericana o de la *Carta de Derechos y Libertades de los Canadienses* introducida en la reforma constitucional de 1982. Su intención

61. Cfr. A.C. Cairns: «Constitutional Government and Ethnicity», en K. Knopf, *op. cit.*, pp. 15-39.

manifiesta es la de servir como referente normativo para las interpretaciones de los tribunales de justicia. Su efecto político a medio plazo es, sin embargo, el de incrementar el peso del poder judicial en detrimento de la capacidad de autogobierno de las unidades de la federación.

Estos mecanismos obedecen al principio clásico liberal que propugna la instauración de controles y equilibrios en el ejercicio del poder político. No obstante, cuando se dan conflictos etnonacionales enquistados, medidas de este tipo pueden abrir un nuevo frente político entre los sectores más beligerantes de las diversas comunidades.[62] La doble cara, territorial y difusa, de la etnicidad obliga a los Estados federales que participen de ambas condiciones a buscar un equilibrio entre la preservación del autogobierno territorial y la protección de las minorías. Se trata, en definitiva, de lograr un compromiso entre las garantías de autonomía territorial para las minorías nacionales, de autonomía funcional para las minorías raciales o étnicas asentadas en el país y del respeto generalizado de los derechos individuales de ciudadanía. Parece, sin embargo, obvio que los derechos fundamentales de la persona y los derechos políticos y sociales reconocidos por el Estado de Derecho no pueden verse disminuidos en ningún caso en nombre de las necesidades de autoafirmación de un grupo nacional o étnico, ya sea éste mayoritario o minoritario en cualesquiera de los dos niveles federales. Como vimos en capítulos anteriores, Will Kymlicka ha distinguido a este respecto entre las *protecciones externas* otorgables a los grupos y las *restricciones internas* que éstos puedan ejercer sobre sus miembros. Mientras que las primeras se encuentran ampliamente extendidas en los Estados democráticos, y particularmente en los Estados federales, las segundas son inconciliables con el principio liberal de la autonomía individual.[63]

Después de todo, el sistema de poderes consagrado por los modelos federales permite jugar con considerable ventaja a los grupos etnoterritoriales con una conciencia política, ya que incluso en un hipotético proceso secesionista las unidades federa-

---

62. Sobre el conflicto creado en Canadá por la *Carta de Derechos y Libertades* de 1982 con respecto a las ambiciones políticas de los nacionalistas quebequeses, véase A.C. Cairns: *Charter versus Federalism: Dilemmas of Constitutional Reform*, Montreal, McGill Queens University Press, 1992.

63. W. Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, pp. 158 y ss.

das desafectas contarían durante el mismo con la protección constitucional de sus derechos de autogobierno. Esta protección les concedería, sin duda, un considerable margen de acción. La protección que reclaman las minorías dispersas está dirigida ante todo a evitar la discriminación derivada de los prejuicios contra su identidad lingüística, étnica o religiosa.[64] Estos prejuicios pueden verse reforzados si los miembros de la minoría en cuestión se encuentran sobrerrepresentados en los escalones inferiores de la sociedad. Las garantías que se pueden ofrecer en este sentido se encuentran tradicionalmente recogidas en las políticas antidiscriminatorias típicas del Estado de Derecho. Existe, sin embargo, un tipo de discriminación que no se deriva directamente de los prejuicios étnicos o sociales, sino de la imposición política de determinadas pautas culturales. Los instrumentos territoriales de autogobierno consagrados por el federalismo permiten a los grupos que acceden a ellos la salvaguardia de un elevado grado de autonomía cultural. En realidad, los derechos culturales de los grupos etnonacionales en el seno de un Estado federal se encuentran implícitamente subsumidos en los derechos de autogobierno. Por el contrario, las minorías dispersas se encuentran abandonadas a su suerte ante gobiernos federales o regionales decididamente asimilacionistas. La lengua desempeña en este respecto un papel mucho más relevante y conflictivo que, pongamos el caso, las creencias religiosas.

La libertad de credo se encuentra, como vimos, en el origen del principio liberal de la tolerancia. Con ella no sólo se trata de garantizar el libre culto de las comunidades religiosas, sino la libertad también de sus miembros para revisar sus propias creencias. La aconfesionalidad del Estado y los derechos de privacidad permiten un amplio margen para la gestión política del pluralismo religioso. El reconocimiento de los derechos lingüísticos de las minorías posee, sin embargo, una naturaleza inevitablemente pública que sigue chocando con numerosos intereses y prejuicios políticos en regímenes que se proclaman afectos a los principios de la democracia liberal. La negación de tales dere-

64. Como señala Tarik Modood, «los grupos excluidos persiguen un respeto para sí mismos por ser tal como son o como aspiran a ser, no meramente una solidaridad derivada de su reconocimiento como víctimas. Se resisten a ser definidos por su forma de opresión y buscan un espacio de dignidad para su modo de ser». «Ethnic Difference and Racial Equality», en D. Miliband (ed.): *Reinventing the Left*, *op. cit.*, p. 89.

chos no sólo atenta contra un aspecto fundamental de la identidad de sus hablantes, sino que constituye un importante perjuicio para sus capacidades de integración y de desarrollo social. Se trata, pues, de una dimensión de la integridad de las personas con suficiente calado moral para ser incluido en el elenco de los derechos liberales. De no ser así, el liberalismo será siempre susceptible de ser denunciado como un mero mecanismo ideológico vinculado a los intereses de dominación de determinados grupos mayoritarios que copan los resortes del poder político.

A diferencia de los derechos liberales y sociales clásicos, el bien que protegen los derechos de índole cultural no alude a la autonomía del individuo frente al poder del Estado o a la precariedad del mercado, sino a la pertenencia más o menos directa a una comunidad cultural. Esta particularidad no los convierte necesariamente en una categoría jurídica aparte. Derechos como los respaldados por las agencias multiculturales de numerosos países, consistentes por lo general en la financiación de asociaciones étnicas o en la provisión de servicios lingüísticos y de apoyo escolar especializado, pueden muy bien entenderse como políticas de integración centradas en los inmigrantes y subsumibles en la gama más general de los derechos sociales propios del Estado de bienestar. Los derechos lingüísticos de las minorías nacionales constituyen, no obstante, un caso significativamente distinto.

Los Estados modernos deben optar por un limitado número de lenguas para el ejercicio de sus funciones reguladoras y para la socialización cultural de sus ciudadanos. Aun cuando estas opciones sean presentadas como puramente instrumentales, lo cierto es que sus consecuencias promueven el estatus de una lengua concreta y la competencia lingüística de sus hablantes, al tiempo que disminuyen o ignoran la de los ciudadanos con un patrimonio lingüístico distinto. Su reconocimiento oficial representa por ello, más que una medida cultural, un compromiso político destinado a permitir la coexistencia de comunidades entolingüísticas distintas en el seno de un mismo país. La experiencia española, en concreto la de una lengua tan desarrollada y socialmente arraigada como el catalán, es particularmente ilustrativa a este respecto.

El autogobierno de Cataluña y la defensa de su lengua han constituido las señas tradicionales de identidad del catalanismo

político. Ahora bien, la supervivencia de una lengua minoritaria en el seno de un Estado no está garantizada si, además de enseñarla en las escuelas, no se la dignifica y promueve en la esfera pública mediante su uso administrativo, económico y cultural. Reconocido constitucionalmente como lengua cooficial de Cataluña, el catalán se ha beneficiado desde la transición democrática de la legislación emanada de los órganos de gobierno autonómicos. La «normalización lingüística» ha basado así su estrategia en un diseño fundamentalmente territorial. La otra alternativa, una estrategia «personalista» apoyada, por ejemplo, en redes escolares diferenciadas, como en el caso de Quebec, fue descartada en aras de la preservación de la cohesión social. Sin embargo, los intentos por rebajar políticamente la hegemonía del castellano han desencadenado, como era de esperar, el conflicto en torno a los derechos culturales de las minorías dentro de las minorías, un conflicto que posibilitan de forma típica las estructuras políticas de corte federal. El derecho de la minoría castellanoparlante a educarse y recibir servicios en la propia lengua choca aquí con las exigencias de discriminación positiva para una lengua que, pese a ser localmente mayoritaria, se ha visto históricamente amenazada. Como es sabido, pese a que la Constitución tan sólo menciona el *derecho* a emplear las lenguas regionales frente a la *obligación* de aprender el castellano, el Tribunal Constitucional ha terminado por reconocer la legalidad del uso general del catalán como lengua vehicular en la enseñanza y de la exigencia de un suficiente conocimiento del mismo para el acceso a determinados puestos administrativos. Sin embargo, no ha admitido la obligatoriedad de aprender *en* la lengua vernácula: el criterio de obligatoriedad quedó supeditado aquí al de la lengua que se conoce. Con ello se ha logrado un precario equilibrio entre la defensa de unos derechos lingüísticos atrincherados en una estructura de corte federal y el reconocimiento cualificado de los derechos individuales en un contexto de cooficialidad lingüística. En este sentido, el nuevo plan de normalización, de inspiración netamente quebequesa y decidida intención reguladora, puede «desnormalizar» y poner a prueba un consenso social cuyos potenciales resortes conflictivos no habían saltado hasta ahora.[65]

---

65. El componente moral en la idea de la «normalización» se presta, en efecto, a

El gran laboratorio político y cultural que representa Canadá ofrece una experiencia muy distinta. Como en Australia y en los Estados Unidos, la inmigración ha jugado un papel fundamental en la configuración de la experiencia histórica canadiense y en los rasgos de su identidad nacional. La división entre anglófonos y francófonos, tanto como los duraderos y peculiares vínculos con el Imperio británico, impidieron la emergencia de una conciencia nacional unitaria. De hecho, no existe una narración histórica anglocanadiense que pueda equipararse a la *survivance* quebequesa. En este contexto, las políticas multiculturales iniciadas en los años setenta no sólo ayudaron a gestionar la diversidad etnocultural del país, sino que proporcionaron un recurso simbólico adicional para maquillar su conflicto fundamental y ofrecer de paso la tópica imagen de Canadá como un «mosaico» cultural, distinto así del «crisol» alentado por su poderoso vecino del sur. Los derechos sociales y culturales contenidos en la *Carta de Derechos y Libertades* formaban parte de un programa más ambicioso de construcción nacional que esperaba generar una identidad y una cultura cívica canadiense distintas del individualismo asimilacionista dominante en los Estados Unidos. Sin embargo, la crisis de su Estado de bienestar y el incierto futuro de Quebec en la federación han emplazado este proyecto sobre una base muy inestable. Resulta obvio, por un lado, que el reconocimiento constitucional del bilingüis-

---

un doble lenguaje. Así, por ejemplo, por tal puede entenderse «volver a conseguir que la lengua autónoma sea de forma natural la lengua primera de la mayoría de la población residente en nuestro área lingüística y que, así, sea reproducida y transmitida intergeneracionalmente con toda normalidad». A. Bastardas: *Fer el futur: sociolingüística, planificació i normalització del català*. Barcelona, Empuries, 1991, pg. 58. Los problemas comienzan, sin embargo, cuando esa hegemonía natural se persigue «sin interposición de ningún otro código lingüístico» y se mantiene, además, que «una comunidad lingüística normalizada se caracteriza, *evidentemente*, porque su código es el preeminente o el *único* usado en las comunicaciones institucionalizadas». *Ibíd.*, pp. 58 y 64 (el subrayado es mío). Frente a estos planteamientos podría aducirse que la normalidad social de cualquier comunidad se caracteriza, más bien, por lograr un compromiso entre los derechos culturales colectivos e individuales de sus miembros. Así como el Estado español está moral y políticamente obligado a articular su pluralidad nacional, también la sociedad catalana debe encontrar la forma de gestionar democráticamente su propia multiculturalidad. En ambos casos la idea de la homogeneidad cultural constituye una ficción política y social. En un mundo como el contemporáneo, sometido a flujos constantes de población, capital e informaciones, pretender construir comunidades culturalmente homogéneas y cerradas tan sólo es imaginable desde el ejercicio coercitivo del poder de las mayorías.

mo a nivel federal no ha reducido el apoyo político al nacionalismo quebequés, pues éste posee raíces más complejas que las meramente lingüísticas. Por otro lado, parece también claro que el multiculturalismo y la redefinición pluralista de la ciudadanía canadiense no son los instrumentos adecuados, como creyera Trudeau, para superar la división nacional del país. Las políticas multiculturales pueden ayudar a dignificar las identidades de los inmigrantes, facilitando así su integración social a medio plazo, pero son manifiestamente incapaces de diluir el potencial político de identidades etnolingüísticas territorialmente arraigadas.

Tanto la experiencia canadiense como la española permiten afirmar que la unidad y la homogeneidad social no son principios necesariamente idénticos. Tampoco basta proclamar la existencia de voluntades unánimes de integración para considerar superfluos los mecanismos gestores de la pluralidad cultural. Los instrumentos de autogobierno territorial ofrecen una posible solución para los conflictos entre comunidades nacionales. Por el contrario, la libertad ofrecida a las minorías territorialmente dispersas no puede consistir sólo en la libertad de asimilarse. Los incentivos para la asimilación dependen de factores tan diversos como el prestigio asociado a determinados rasgos culturales, la permeabilidad de la cultura mayoritaria o el grado de presión social contra la expresión de formas culturales divergentes. Las comunidades políticas, ya sean unitarias o federales, en las que residan minorías numéricamente significativas deben ser capaces de elaborar una identidad cívica lo suficientemente permeable para integrar la diferencia respetando su integridad. Como hemos visto, los mecanismos institucionales disponibles son distintos en los casos de la etnicidad difusa y la territorial. El federalismo puede ofrecer, en ciertas condiciones, algunas referencias para la segunda de esas circunstancias, pero debe ser complementado por los derechos ciudadanos si no se desea reparar una injusticia con otra. En caso contrario, no sólo se resentirá la cohesión social de la comunidad en cuestión y se infligirá una grave herida a la integridad de los miembros minoritarios. También se estará erosionando el substrato de una cultura cívica en la que puedan germinar los principios de la tolerancia cultural y del respeto por la diferencia.

VII

AVENTURAS Y DESVENTURAS DEL FEDERALISMO. ESPAÑA Y CANADÁ ANTE LA «CUESTIÓN NACIONAL»

Los diseños constitucionales en una democracia liberal se enfrentan con dos funciones políticas distintas y difíciles de conciliar: por una parte, deben proporcionar un marco legal consensuado para el autogobierno de la nación soberana; por otro, deben proteger los derechos y libertades de los ciudadanos individuales cuya voluntad colectiva, en cuanto «pueblo», constituye la citada soberanía. El federalismo como doctrina y como modelo político posee rasgos propios dentro de tal esquema, ya que se propone distribuir el poder del Estado según un eje vertical de instituciones superpuestas y vincular a las unidades federadas entre sí de manera que sea compatible la persecución de objetivos comunes con la preservación de la integridad respectiva de las partes. Mediante la institucionalización del principio del gobierno compartido el federalismo tiende a consagrar la negociación interterritorial como instrumento para la consecución de fines políticos globales. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, sería inexacto considerar al federalismo como una mera técnica para la distribución territorial del poder, ya que posee un complejo núcleo normativo que incluye valores como la tolerancia política, el respeto por la pluralidad y concepciones diversas de la justicia. Por ello, las técnicas federales no son el resultado de una teoría prefigurada ni se resumen en

una recetario cerrado, sino que dependen de recursos prácticos normativa y estratégicamente inspirados que se desarrollan a lo largo de los propios procesos políticos.[1] Estos rasgos ayudan a comprender el interés que el federalismo ha despertado tanto entre los teóricos constitucionales como entre los filósofos políticos.

Desde la teoría política se ha examinado el principio federal atendiendo a sus distintas versiones ideológicas: como un dispositivo libertario para el desmantelamiento de la autoridad, como un marco territorial para el ejercicio del modelo liberal de equilibrios y contrapesos o como un instrumento participativo para la profundización de la democracia. El papel de la *identidad* como una razón significativa para la federación de los grupos humanos no está claro en ninguno de los enfoques aludidos. A pesar de los diferentes sesgos ideológicos, todos ellos tienden a dar por supuesta la homogeneidad cultural del Estado-nación como receptáculo natural de los acuerdos federales. Sin embargo, la integración de las identidades etnoculturales en unidades más amplias y complejas que el Estado nacional clásico es precisamente lo que ha hecho del federalismo un tema de creciente interés político. En este sentido, el pluralismo nacional latente bajo las estructuras políticas españolas y canadienses no sólo ha condicionado en gran medida el destino de sus respectivos diseños constitucionales, sino que ha mostrado asimismo los límites de los pactos federales como instrumento para preservar la unidad política cuando subyacen divisiones de índole más profunda. Mi intención en este último capítulo es señalar cómo en los Estados plurinacionales inmersos en un proceso de remodelación territorial la conversión de las políticas constitucionales en una suerte de «ingeniería federal» puede ayudar a prevenir una ruptura dramática de la unidad estatal, pero también los riesgos de que termine por convertirse, como ha mostrado el caso canadiense, en un proceso político autorreferido del que no es fácil encontrar salida.

---

1. Cfr. I. Molas: «El federalismo entre la ideología y las técnicas para resolver problemas prácticos», en A. Monreal (ed.): *El Estado de las autonomías*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 37-45.

El desarrollo constitucional como proceso político

La común condición de España y Canadá como Estados plurinacionales no se corresponde, en principio, con una afinidad similar entre sus respectivas culturas políticas ni entre los imperativos históricos que los ha impulsado a implicarse en procesos constitucionales durante los últimos tiempos. Ciertamente, la experiencia española no ha sido tan dramática como la canadiense, aunque nuestro país ha sufrido durante los últimos veinticinco años un grado de violencia ligada a reivindicaciones nacionalistas que Canadá ha conseguido evitar casi por completo.[2] A diferencia de Bélgica, dividida en dos bloques etnolingüísticos de similar tamaño y fuerza, o de Suiza, donde la unidad y la organización estatal no están en cuestión, Canadá y España se enfrentan con el reto de articular por medios democráticos una pluralidad nacional geográfica y demográficamente descompensada. En el aspecto institucional ambos países han atravesado por un proceso de cambio político a lo largo del cual el equilibrio de poderes e instituciones que constituye sus respectivas sociedades se ha redefinido de forma precaria. Los avatares de sus federalismos aparecen así ligados a un peculiar proceso en el que las cuestiones constitucionales han sido empleadas simultáneamente como un medio y como un fin en sí mismas, convirtiéndose hasta cierto punto en parte del conflicto político que debieran resolver. De todo ello da fe también, en última instancia, el interés que han despertado entre sus clases políticas y comunidades académicas las respectivas experiencias en la gestión de la pluralidad nacional.

Los procesos de reorganización territorial del Estado ligados a reformas constitucionales exigen un considerable volumen de un tipo muy específico de consenso: un acuerdo que versa sobre la identidad y los principios fundamentales del cuerpo político. Se trata, pues, de la búsqueda de unos principios que gobiernen lo que Rawls ha denominado la «estructura básica de la sociedad» y para el que en este caso concreto acuñamos anteriormen-

---

2. Para una visión general de la violencia política en la España contemporánea, ver F. Reinares: «Sociogénesis y evolución del terrorismo en España», en S. Giner (ed.): *España: política y sociedad*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 353-395; y «Democratización y terrorismo en el caso español», en J.F. Tezanos, *et al.* (eds.): *La transición democrática española*, Madrid, Editorial Sistema, 1989, pp. 611-644.

te el término de «consenso federal». Esta búsqueda se ha desarrollado en gran medida mediante lo que Peter Rusell ha calificado de «políticas mega-constitucionales».[3] A diferencia de la política ordinaria, las políticas constitucionales de gran calado persiguen rediseñar el esquema básico de compromisos que cimenta un sistema político con el fin de preservar su unidad.

Al analizar la relación entre las formas de representación de intereses y de elaboración de políticas públicas en los sistemas democráticos, Claus Offe ha distinguido dos tipos distintos de racionalidad política: por un lado, una racionalidad asociada a las políticas intervencionistas que persiguen la satisfacción óptima de los intereses manifiestos; por otro, los esfuerzos por mantener en un nivel constante la producción de políticas concretas mediante la canalización de demandas a través de cauces compatibles con el sistema existente de representación de intereses.[4] Las constituciones proporcionan normas para ambos tipos de racionalidad, ya que determinan las reglas para la distribución del poder político y para la organización de los modelos de resolución de conflictos. Equivalen, en términos metafóricos, al manual de las reglas del juego político. Aunque el respaldo constitucional de tales reglas no siempre sea imprescindible y los modelos funcionales de organización de intereses, como el corporativismo por ejemplo, poseen a menudo una débil base constitucional, cuando no carecen de ella por completo, en términos generales puede afirmarse que las constituciones ayudan a mantener en un nivel razonable el equilibrio funcional del sistema político en su conjunto. Esto es particularmente cierto en los acuerdos de tipo federal, donde las identidades colectivas y los poderes institucionales interactúan en una dimensión territorial.

En el caso español caben pocas dudas de que la Constitución de 1978 supuso un logro histórico para un país marcado por varias guerras civiles durante los dos últimos siglos y que estaba apenas emergiendo de un largo periodo dictatorial. El franquismo sin Franco carecía ciertamente de futuro, pero la

3. «Las políticas mega-constitucionales aluden a la cuestión fundamental de si los ciudadanos de un Estado-nación comparten suficientes cosas, en términos de su sentido de justicia política y de identidad colectiva, para seguir compartiendo la ciudadanía bajo una constitución común.» P. Russell: *Constitutional Odyssey, op. cit.*, pp. 75-76.

4. C. Offe: *Disorganized Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 1985, pp. 223 y ss.

posibilidad de una revolución democrática parecía excluida por el desequilibrio de poderes existente entre los herederos del régimen y la oposición. La transición a la democracia fue así, como es sabido, el fruto de un proceso de reforma en el que los sectores moderados del régimen, la izquierda y los nacionalismos democráticos alcanzaron un consenso básico para que la creación de un nuevo orden político y la elaboración de un texto constitucional se realizara de forma pacífica. La posición del nacionalismo vasco fue un tanto ambigua durante todo el proceso, ya que el Partido Nacionalista Vasco se vio excluido de la ponencia constitucional (aunque tampoco pareciese arder en deseos de estar en ella) y declinó solicitar el voto afirmativo en el subsiguiente referéndum. Con todo, a lo largo de sus años en el gobierno autonómico el PNV ha hecho una defensa cerrada del Estatuto de Autonomía cuya legitimidad jurídica y política sólo puede concebirse en el seno de la Constitución que precisamente rehusó refrendar.[5]

La agenda política de la transición española era vasta y compleja. No sólo tenía que garantizar la alternancia en el poder típica de la democracia liberal. Debía también crear un marco legal para las relaciones laborales, desarrollar los instrumentos de un Estado de bienestar moderno, redefinir el papel institucional de la Iglesia católica y del ejército, reducir las vastas disparidades económicas entre las regiones y dar respuesta a las aspiraciones de autogobierno de vascos y catalanes. Fruto de un acuerdo para un proceso de reforma política, la Constitución de 1978 fue un documento relativamente abierto, de carácter programático incluso, que posponía para un desarrollo ulterior el contenido de numerosos artículos. Los términos de la negociación política durante el proceso constitucional resultan a veces obvios en el texto redactado. Este es el caso del artículo 2 del Título Preliminar, donde se hace mención de las «nacionalidades» y «regiones» que constituyen la nación española. El significado constitucional del término «nacionalidad» ha dado lugar a prolongados debates, ya que no juega un papel explícito en la organización territorial del Estado. Tal distinción puede entenderse más cabalmente como una concesión simbólica del

5. Cfr. La *Ley Orgánica 3/1979, de 18 de noviembre, del Estatuto de Autonomía para el País Vasco.* Título Preliminar. Artículo 1.º

momento a las exigencias de reconocimiento de la diversidad cultural de España por parte de los nacionalismos periféricos.

Un cuarto de siglo tras la muerte del general Franco la democracia española parece razonablemente integrada en su entorno europeo. El ciclo de desarrollo constitucional vinculado a la transición democrática puede considerarse completo, excepto en lo que atañe al reparto del poder entre el gobierno central y las comunidades autónomas. Pese a su calado político, esta inconclusión no es siempre percibida por todos como algo negativo. Como señaló Miquel Roca con respecto a la posición de Cataluña en España, «los países son cosas vivas y el autogobierno mutable; por ello no se nos puede pedir un compromiso para cerrar el modelo autonómico».[6] Podría también añadirse que un modelo territorial abierto proporciona a los partidos nacionalistas munición política ilimitada contra el gobierno central. Lo cierto en todo caso es que el tratamiento dado a las exigencias vascas y catalanas de autogobierno durante la transición, esto es, la división del Estado en una serie de comunidades autónomas con diferentes niveles competenciales, parece no ser ya suficiente. A nadie se le escapa la intención subyacente a este diseño de difuminar la pluralidad nacional de España en un horizonte de descentralización generalizada.[7] No obstante, durante todos estos años Cataluña y el País Vasco han demostrado una palpitante identidad política y una impresionante capacidad para desarrollar los instrumentos legales y administrativos precisos para ejercer el autogobierno reconocido por la constitución. Por ello, las voces que demandan una interpretación federal de su Título VIII pueden oírse cada vez con mayor fuerza y frecuencia tanto desde sectores de la derecha como de la izquierda. Creer, sin embargo, que la evolución del sistema autonómico hacia un modelo federal pueda resolver de una vez por todas la «cuestión nacional» en España equivale a suponer que los diseños jurídico-administrativos puedan disolver lo que

---

6. *El País* (10 de septiembre de 1995).

7. Tras esta idea de Clavero Arévalo, ministro de la UCD, pueden encontrarse incluso resonancias orteguianas. La propuesta de organizar el Estado como un conjunto de autonomías regionales fue ya realizada por Ortega durante las Cortes constituyentes de la segunda República. Ortega, no obstante, hizo explícita su intención de crear con ello «el alvéolo para alojar el problema catalán». Véase «El Estatuto de Cataluña», en J. Ortega y Gasset: *Discursos políticos*, *op. cit.*, p. 240.

en su esencia es un problema político. Como los canadienses saben bien, la opción por un modelo federal de tipo simétrico o asimétrico es una cuestión compleja que afecta a los propios términos en que una comunidad plural se concibe a sí misma.[8] La idea de España como una unidad política soberana constituida por los ciudadanos de diecisiete entidades territoriales dotadas de similares competencias de autogobierno es sustancialmente distinta de su concepción como una nación de naciones o como una estructura política hueca (un «Estado») habitada por varias naciones culturales cuyos derechos colectivos, principalmente el de autodeterminación, debieran ser constitucionalmente reconocidos. La interpretación culturalista o nacionalitaria del federalismo, esto es, la conversión de las diferencias culturales en patrón para la distribución territorial del poder, plantea problemas fundamentales a los acuerdos de tipo federal. Lo que está en juego no es sólo la distribución territorial del poder y de los recursos económicos, sino el reconocimiento simbólico de determinadas identidades colectivas para las que se reclama un papel constitutivo en el gobierno del Estado.

La conversión de las identidades etnoterritoriales en fuente de movimientos políticos militantes representa todo un desafío para las estructuras institucionales de los Estados que las engloban. El componente simbólico y emocional de los nacionalismos, tanto como la dinámica social que los alimenta, hacen muy difícil la búsqueda de formas estables o definitivas de conciliación política. Soluciones abstractas, como el reconocimiento del principio democrático de la autodeterminación de los pueblos o imaginarios procesos de separación y ulterior confederación, no dejan de obviar el núcleo fundamental del problema: la existencia de diferencias internas, lealtades plurales e

---

8. En este sentido, como afirmó Jordi Solé Tura con respecto al caso español, «cualquier interpretación unilateral que ponga en cuestión el concepto de una nación española y la legitimidad de diversas nacionalidades en su seno, es decir, de una auténtica nación de naciones o de una comunidad de comunidades, hace imposible el despliegue democrático del Título VIII en sentido progresista y federal. Éste es el fondo del problema que plantean por una parte los nacionalismos y por otra los "jacobinos" de derechas y de izquierdas [...] Los Estados compuestos, como los Estados federales por ejemplo, sólo pueden funcionar y desplegar sus potencialidades si esta cuestión ha sido claramente resuelta». «Una lectura autonomista y federal del modelo de estado constitucional». «Federalismo y Estado de las autonomías», en Ll. Armet *et al.*: *Federalismo y Estado de las Autonomías*, Barcelona, Planeta, 1988, pp. 126-127.

identificaciones nacionales complejas entre los propios miembros de las colectividades afectadas. Ésta es la intuición que latía en Ortega al afirmar en los años treinta que «el problema catalán, como todos los parejos a él que han existido y existen en otras naciones, es un problema que no se puede resolver, que sólo se puede conllevar».[9] Más allá de la ingenua creencia romántica en el armonioso matrimonio de Estados y naciones como fórmula natural de organización política, parece inverosímil que un hipotético acceso a la independencia pudiera poner fin a la dialéctica interna de las identidades que seguiría atravesando a los nuevos Estados soberanos. En el caso español, a nadie se le escapa que las circunstancias sociales y políticas que definen la realidad del País Vasco, Galicia y Cataluña tienen poco que ver entre sí. La vocación independentista sólo goza de un cierto eco entre el nacionalismo vasco, y aun así con notables diferencias entre sus distintas vertientes. El nacionalismo gallego es todavía demasiado débil y reciente para plantearse siquiera este debate. El catalanismo nacionalista, por último, no quiere autodeterminación ni independencia, sino como afirma Javier Tusell «más poder y mucho respeto».[10] Canadá y España ofrecen, en definitiva, un buen ejemplo de la dialéctica política de las identidades nacionales, ya que entre sus respectivas minorías territoriales han cuajado con fuerza movimientos políticos guiados por la defensa de sus rasgos diferenciales hasta el punto de hacer de tal defensa la piedra angular de la organización del Estado.

El desarrollo constitucional de Canadá puede interpretarse como parte del proceso más amplio y complejo de construcción nacional de un país relativamente joven. Su historia política describe el intento no sólo de desarrollar el país, sino de elaborar asimismo una identidad nacional coherente.[11] La repatriación constitucional de 1982 fue por ello un último impulso para

9. J. Ortega y Gasset: «El Estatuto de Cataluña», *op. cit.*, p. 231. Obviamente, desde la perspectiva catalana se ha podido afirmar que su problema es, en realidad, el «problema español».

10. J. Tusell: «¿Hay un problema catalán? ¿Existe el problema de España?», en ídem, *Entre dos siglos*, *op. cit.*, p. 364.

11. Cfr. Ll. Brown-John: «The Meech Lake Accord in Historical Perspective», en M. Burguess (ed.): *Canadian Federalism*, Leicester, Leicester University Press, 1990, pp. 176-204.

reafirmar su autonomía institucional frente a la vieja metrópolis y un intento de responder al desafío planteado por el nacionalismo quebequés desde los años setenta. En este sentido, las políticas constitucionales y el destino del federalismo son en Canadá dos caras de una misma moneda. Desde la *Ley de la Norteamérica Británica* de 1867 la evolución del federalismo canadiense se ha visto marcada por la dificultad de crear un país unitario a partir de una serie de territorios coloniales heterogéneos y dispersos. Por esta razón sería inexacto considerar la «revolución tranquila» que trastocó la autopercepción de los francocanadienses en el seno de la federación como el único motivo que ha abocado a Canadá a implicarse en un proceso tan difícil y atormentado como ha demostrado ser su reforma constitucional. En él ha influido también el peso de un incipiente nacionalismo canadiense. Este nacionalismo alude a una compleja serie de sentimientos que gozan de su propia especificidad entre el centro, la derecha y la izquierda del espectro político. Desde la izquierda socialdemócrata se percibe como una defensa de las políticas sociales a escala estatal y de un gobierno federal lo bastante fuerte para desarrollarlas. En el centro podemos encontrar la creencia trudeauniana en los derechos individuales como referencia común para un particular patriotismo constitucional. A su derecha se ubica la comunidad empresarial y su deseo de un gobierno eficiente capaz de garantizar la competencia económica de Canadá en una economía global. Este nacionalismo se define en su conjunto, según Peter Russell, más por un sentimiento de ambición frustrada que por la memoria de posibles injusticias pretéritas. Es en esos sentimientos, y no sólo en el nacionalismo quebequés, donde habría que buscar también la razón de la derrota sistemática de los acuerdos políticos elaborados desde la repatriación constitucional de 1982.[12]

La adaptación del modelo federal a las exigencias planteadas por las cambiantes condiciones históricas y políticas del país se vio sin duda entorpecida por la ausencia de una fórmula de enmienda constitucional. Como demuestran los debates de 1865 en la Provincia Unida de Canadá, la adopción del federalismo por sus padres fundadores fue una respuesta pragmática

12. P. Russell: *Constitutional Odyssey, op. cit.*, p. 156.

a la realidad histórica y social del momento, más que fruto del respaldo a una determinada ideología política.[13] El federalismo era ajeno en principio a la tradición constitucional británica, por eso hubo que desarrollar nuevos mecanismos institucionales para enfrentarse a las aspiraciones y necesidades de territorios muy diversos entre sí. Puesto que la reforma de la constitución heredada del siglo XIX fue considerada comúnmente por las provincias como la ocasión idónea para modificar el reparto de poderes con el gobierno central, no resulta sorprendente que las políticas mega-constitucionales se hayan convertido en Canadá en un proceso interminable donde el reconocimiento de las diferencias culturales ha tendido a plantearse como un juego de suma cero. El consenso necesario para la resolución de cuestiones críticas se ha situado así, sistemáticamente, por debajo del nivel requerido. Este endémico déficit consensual ha hecho de la constitución canadiense un instrumento de negociación política en sí mismo, más que un marco general para la negociación. En este sentido, el último referéndum sobre el estatuto de soberanía-asociación para Quebec parece haber dejado las cosas donde estaban en 1982, si no peor: sin la aceptación por el grueso de las fuerzas francófonas de la ubicación política de Quebec en la federación.

El proceso constitucional durante la primera fase de la transición española ofrece algunas similitudes formales con la experiencia canadiense, con la salvedad de que la negociación política en nuestro país no se encontraba hipotecada por la cuestión de la identidad nacional, sino por la urgencia de crear un ambiente consensuado para la restauración de la democracia. Todo momento constituyente en la historia de un país entraña un desafío a las lealtades políticas establecidas. Los problemas comienzan cuando tal desafío no puede ser resuelto de forma satisfactoria e impide que los debates sobre cuestiones fundamentales de justicia e identidad colectiva cedan paso a la competencia reglamentada por el poder que define típicamente a la democracia como sistema de gobierno. Éste es el punto preciso en el que las políticas constitucionales y la política ordinaria

13. Véase R. Wagenberg, W. Sonderlund, R. Nelson y D. Briggs: «Federal Societies and the Founding of Federal States: an Examination of the Origins of Canadian Confederation», en M. Burguess (ed.), *op. cit.*, pp. 7 y ss.

vienen a coincidir: cuando el debate sobre la «estructura básica de la sociedad», por expresarlo con términos rawlsianos, se convierte en un proceso autorreferido en el que las fuerzas políticas miden su poder y cuestionan sistemáticamente los compromisos fundantes de la identidad del Estado. La reinterpretación histórica de las instituciones comunes se convierte en este momento en un arma política e intelectual.

La idea de la constitución como un pacto político cuyos términos no pueden ser modificados sin el consentimiento de las partes ha jugado un papel importante en el debate canadiense. Durante las conferencias constitucionales de primeros ministros, algunos de ellos insistieron en la igualdad de las provincias como miembros de semejante pacto, exigiendo por consiguiente su derecho a controlar cualquier posible enmienda a la constitución. Por otra parte, los defensores del derecho de veto constitucional para Quebec sostuvieron que la federación nació de un pacto entre los dos pueblos fundadores de Canadá: ingleses y franceses. Como Peter Russell ha señalado, desde un punto de vista estrictamente legal es bastante difícil concebir la *Ley de la Norteamérica Británica* de 1867 como un contrato, ya que ninguna de las provincias originales ni sus pueblos poseían poder soberano alguno.[14] Un auténtico contrato constitucional presupone la existencia de al menos dos poderes constituyentes independientes. En aquel momento, sin embargo, las únicas entidades políticas existentes eran la Provincia Unida de Canadá y las provincias marítimas, todas ellas bajo el poder soberano del parlamento británico.

Esta circunstancia no puede obviar el hecho de que la federación fue el producto de un acuerdo político entre las élites anglófonas y francófonas. Más allá de cualquier consideración legal o histórica, no es ningún secreto que para los francocanadienses la legitimidad política de aquel acuerdo federal dependía en gran medida de la imagen igualitaria del mismo. Sin embargo, la repatriación de la constitución sin el consentimiento de Quebec, la inclusión en la misma de la *Carta de Derechos y Libertades* como preámbulo y el fracaso de los acuerdos del lago Meech y de Charlottetown han reafirmado la igualdad provincial y disipado la interpretación dualista de Ca-

14. P. Russel, *op. cit.*, pp. 17-18.

nadá.[15] Como resultado de todo ello, la identidad nacional canadiense ha virado hacia referencias individualistas, más que comunitarias, a entenderse como un país de ciudadanos, no como un contrato entre naciones. El viejo dualismo anglo-francés ha sido también reemplazado por un conflicto político entre las posiciones que defienden la homogeneidad federal del país y las voces que desde Quebec exigen el reconocimiento de un estatuto especial de «sociedad distinta». La alternativa que planea, amenazante, es en última instancia la secesión. En este conflicto los intereses políticos de las respectivas minorías lingüísticas en Quebec y en el resto de Canadá corren en un sentido contrario al de los partidarios de la desconfederación, ya que suponen que sus derechos culturales correrán mejor suerte en un Canadá unido que en una imaginaria asociación de Estados ex canadienses soberanos.

La teoría del pacto constituyente ha jugado un papel distinto en la política española, pues aun cuando la constitución actual fuera el producto de un acuerdo minuciosamente negociado, los pactos que forjaron históricamente la unidad estatal española se remontan muy atrás en el tiempo. Las capitulaciones de Castilla con los señoríos vascos, su federación dinástica con Aragón o la incorporación de Navarra a la Corona española escapan a una moderna interpretación constitucional de signo contractualista. La estructura política del Imperio español, como correspondía al antiguo régimen, consistía en una serie de territorios vinculados personalmente a la Corona mediante una gama muy variada de estatutos, obligaciones y privilegios. Los decretos de Nueva Planta, consecuencia de la guerra de Sucesión, constituyen un hito histórico en la estructuración territorial del país, ya que con ellos la triunfante dinastía borbónica abolió los fueros catalanes y valencianos e inició la creación de un Estado fiscal, jurídica y políticamente centralizado que sería culminado en el siglo XIX por la abolición liberal de los fueros vascos. Los fueros territoriales se convirtieron así en un elemento clave de la configuración ideológica del carlismo. Evidentemente, el conflicto dinástico que alimentó el carlismo era

---

15. Cfr. S. Langlois: «Le choc de deux societés globales», en L. Balthazar *et al.*: *Le Québec et la restructuration du Canada (1980-1991)*, Quebec, Septentrion, 1991, pp. 95-108.

la expresión de una fractura social y política mucho más profunda entre el liberalismo español y la reacción absolutista. Por ello es importante recordar que la defensa de los fueros sólo se convirtió en un elemento central de la ideología carlista en septiembre de 1834, es decir, *después* de la insurrección contra la regencia de María Cristina.[16] Es al final de este periodo cuando podemos encontrar los primeros trazos de una conciencia política nacional en algunas de las regiones con una identidad diferenciada y/o un agravio histórico.

El surgimiento de los nacionalismos periféricos suele presentarse, al menos en los discursos políticos que combinan el afán didáctico con el reivindicativo, como el resultado de la reacción de las etnias peninsulares minoritarias frente a la agresividad histórica del nacionalismo español. Lo cierto es que su explicación encaja mejor en un esquema que refleje la peculiar construcción histórica de España como Estado nacional. Esta construcción, como ha señalado Juan Pablo Fusi, no fue producto del nacionalismo político, sino de la adaptación de la maquinaria estatal a los sucesivos problemas de la sociedad española.[17] La aparición de un genuino nacionalismo español sólo fue posible tras la creación de un mercado nacional, la urbanización, la génesis de una opinión pública, un sistema nacional de educación y la implantación de la conscripción militar. Esto es algo que sólo termina de ocurrir en el siglo XX. Desde esta perspectiva, los nacionalismos habrían sido más cabalmente el

---

16. Cfr. M. Artola: *La burguesía revolucionaria (1808-1869)*, Madrid, Alfaguara-Alianza, 1973, p. 54 y A. de Blas: *Tradición republicana y nacionalismo español, op. cit.*, p. 19.

17. J.P. Fusi: «España, nacionalidades, regiones», en J. Tusell *et al.* (eds.): *Entre dos siglos, op. cit.*, pp. 333-352. Los trabajos ya clásicos sobre *modernización política* desarrollados por la escuela funcionalista durante los años sesenta insistieron en la importancia de discernir un doble eje de conflicto (centro-periferia / redistribución-secularización) para comprender las fracturas en torno de las cuales se han estructurado históricamente los modernos sistemas políticos. Estos ejes reflejarían de forma abstracta un proceso de estructuración estatal cuyas principales tensiones nacerían de la distancia cultural entre el centro y la periferia política y de la competencia territorial por el control del comercio y los recursos productivos. Desde esta perspectiva, el nacimiento del Estado-nación se ha interpretado como una tendencia histórica a la concentración territorial del poder político, a la creación de espacios económicos y a la homogeneización cultural. Cfr. S.M. Lipset-S. Rokkan: *Party Systems and Voter Alignments*, Nueva York, Free Press, 1967; D. Apter: *The Politics of Modernization*, Chicago, Chicago University Press, 1965 y K. Deutsch y W. Foltz: *Nation-building*, Nueva York, Atherton Press, 1963.

fruto de la consolidación de la propia identidad cultural y de los procesos regionales de vertebración social y económica. La «imaginación» de las naciones catalana y vasca, por aludir al paradigma invencionista en el estudio de los nacionalismos, descansaría así sobre hechos diferenciales históricamente arraigados, pero no políticamente elaborados. Esa elaboración necesitó de un tipo muy específico de desarrollo cultural. Así, fueron los intelectuales locales quienes primero inventaron los símbolos y mitos nacionales que abrieron el camino para el nacionalismo político.[18] Sólo entonces pudo la lengua convertirse en el criterio común para la adscripción de identidades nacionales, aun cuando tales nacionalismos nunca han llegado a demostrar una correlación política efectiva entre sus identidades lingüísticas y sus pretensiones territoriales. El débil arraigo del nacionalismo vasco en Álava y Navarra o del pancatalanismo en el País Valenciano y las Islas Baleares es un ejemplo de ello. Por otro lado, podemos especular también con un nacionalismo liberal español que no pudo ser: el nacido de las Cortes de Cádiz, cuya intermitente expresión se percibe durante el sexenio democrático y en el regeneracionismo que muere con la guerra civil. La pauta, por el contrario, la marcaría el nacionalismo católico y conservador nacido con la Restauración y del que los regímenes de los generales Primo de Rivera y Franco constituyeron su versión más autoritaria y centralista. Concebido como una reacción ideológica, la tardía aparición de este nacionalismo español conservador vendría a confirmar que la cuestión de los fueros nunca fue percibida como una amenaza a la unidad nacional española, sino como una forma reaccionaria y medievalizante de concebirla.[19]

Con estos antecedentes, las alegaciones de que el origen de la unidad estatal española sería el resultado de un supuesto pacto constituyente entre naciones preexistentes pretendían obviamente limitar el carácter autofundante de la Constitución de 1978. Apoyándose en la tradición fuerista, los nacionalistas vascos reclamaron el reconocimiento de la naturaleza preconstitu-

---

18. Cfr. A. Anderson: *Imagined Communities, op. cit.*; E. Gellner: *Nations and Nationalism, op. cit.*; E.J. Hobsbawm: *The Invention of Tradition, op. cit.* y J. Juaristi: *El linaje de Aitor, op. cit.*

19. Cfr. A. de Blas: *Sobre el nacionalismo español, op. cit.* y G. Gortázar (ed.): *Nación y Estado en la España liberal*, Madrid, Noesis, 1994.

cional de sus «derechos históricos». Desde este peculiar punto de vista, los fueros representarían un documento de naturaleza cuasiconstitucional que situaría los vínculos entre los territorios forales y la Corona de Castilla (y posteriormente con el gobierno español) sobre una base bilateral y, por tanto, condicionada al mutuo consenso.[20] En este sentido, la inclusión de una *Disposición Derogatoria* en la constitución pretendió otorgar un reconocimiento simbólico a tales derechos sin concederles ninguna precedencia jurídica. Por último, también el nacionalismo catalán ha hecho de 1714, la fecha en que Cataluña perdió su autogobierno frente a la dinastía borbónica, el símbolo del estatuto territorial que debe ser históricamente recuperado. Con todo, los detalles sobre el modelo estatal finalmente deseado por los nacionalismos siguen sin ser claramente formulados.

El peculiar papel jugado por los nacionalismos periféricos en España y Canadá permite percibir con más claridad su especificidad frente a los patrones más convencionales de construcción estatal-nacional. El modelo *occidental* de esa construcción, por emplear la terminología de Anthony Smith, supondría el surgimiento simultáneo de Estado y nación mediante su temprana articulación dinástica en torno a un núcleo étnico definido. La homogeneización cultural interna culminaría en un periodo posterior con el tránsito al liberalismo. En un régimen como el nacido de la Revolución francesa, la coherencia etnopolítica se reflejaría en el hecho de que el discurso político sobre la nación y el Estado entendiese inicialmente ambos desde una perspectiva contractualista, como fruto de la construcción voluntaria de los individuos. Por el contrario, allí donde habría existido una conciencia étnica previa a la construcción del Estado, el proceso de modernización se tradujo políticamente en demanda de la estatalidad como medio para crear la nación y protegerla.[21] Ambos

---

20. Sobre la invención de este particular mito histórico, véase A. Elorza: *La modernización política en España*, Bilbao, Endymion, 1988, pp. 315 y ss.

21. Obviamente, la formación de Estados nacionales homogéneos no constituye una pauta universal ni atraviesa por etapas y conflictos similares en todo el mundo. Atendiendo a las tesis funcionalistas clásicas, el nacimiento de los sistemas políticos modernos se habría enfrentado con cuatro tipos de problemas en su desarrollo: la integración política en el seno de estructuras estatales (*State-building*), la generación de unos vínculos de lealtad hacia las mismas (*Nation-building*), así como la canalización de la participación política y de la distribución de recursos sociales. Véase G. Almond-G.B. Powell: *Comparative Politics*, Boston, Little Brown, 1966, p. 35.

modelos presupondrían la existencia de una base étnica para la construcción política del Estado nacional. Ésta es precisamente la tesis de Anthony Smith, uno de los principales defensores del origen étnico de las naciones:

> Si los líderes políticos desean crear Estados y formar naciones bajo condiciones sociales y tecnológicas adecuadas, sólo pueden hacerlo cuando las condiciones étnicas son igualmente favorables. Cuanto más apropiadas sean tales condiciones étnicas, mayor probabilidad tendrán de culminar con éxito la creación de Estados y naciones. De modo inverso, la ausencia de esas condiciones crea un serio obstáculo para la formación de *Estado-y-nación* conjuntamente. Esa ausencia no sólo disuelve la base cohesionante de las unidades políticas, sino que genera bases visuales para unidades alternativas y la posibilidad de una ruptura de las entidades políticas étnicamente divididas.[22]

La tesis de Smith afirma en todo caso que un Estado nacional viable debe contar con un substrato étnico que le sirva de referencia, no que ese substrato constituya una entidad políticamente autoconsciente que se desenvuelve a través de la historia. Su contradicción con las tesis invencionistas es sólo aparente. Tan sólo vendría a decir que no es posible «imaginar» la nación de forma enteramente arbitraria. Como se puede apreciar en los Estados nacidos de la primera emancipación colonial, el componente étnico ha jugado papeles políticos muy distintos. En países como los Estados Unidos, Brasil, Argentina o Australia las etnias colonizadoras coparon en un principio los resortes políticos del Estado y establecieron los patrones culturales de asimilación para las oleadas posteriores de inmigrantes. Esos patrones son los que en la actualidad han sido sometidos a una profunda revisión. España, por su parte, pese a contar con raíces políticas entre las más antiguas de Europa, no pudo finalmente acometer una construcción estatal y nacional mirándose en el espejo francés. Esto no quiere decir que no haya habido un *Nation-building* español, tan sólo que sus resultados difieren notablemente del modelo convencional. Por eso el debate sobre la «cuestión nacional» se plantea entre nosotros de manera dis-

---

22. A.D. Smith: «State-making and Nation-building», en J. Hall: *States in History*, *op. cit.*, p. 244.

tinta a como se hace en Canadá, donde la asimilación cultural y religiosa de la comunidad francófona propugnada por Lord Durham en su famoso informe nunca llegó a tener efecto.

Las asimetrías de la discordia

La actual estructura territorial de España sólo puede entenderse en el contexto del doble reto con que se enfrentaba la transición política: la democratización del régimen autoritario legado por el franquismo y el reconocimiento institucional del pluralismo nacional del Estado. Los resultados de esta doble tarea han sido bastante sorprendentes, tanto en términos políticos como organizativos. El modelo autonómico fue ciertamente diseñado con el fin de articular el carácter plurinacional del país, pero dado que el reconocimiento político de la especificidad vasca y catalana resultaba un paso demasiado atrevido o arriesgado para el gobierno de Adolfo Suárez, el modelo autonómico fue fruto de un consenso provisional. Cataluña y el País Vasco vieron así reconocidas finalmente sus exigencias de autogobierno, si bien éste se insertaba en el marco más amplio de una descentralización general del Estado. Pese a ello, se concedía un grado provisional de asimetría en las vías constitucionales ofrecidas a las provincias para constituirse en comunidades autónomas. Las denominadas «nacionalidades históricas», es decir, aquellas regiones que gozaron de un estatuto de autonomía durante el «Estado integral» ensayado por la Segunda República, se vieron favorecidas con la provisión de una ruta constitucional más rápida para la creación de sus instrumentos de autogobierno mediante la *Disposición Transitoria Segunda*. Para el resto quedaron disponibles dos itinerarios: los artículos 143 y 151 de la constitución. Las diferencias fundamentales aludían tanto al procedimiento constitutivo como a las vías para la transferencia de poderes. El artículo 151 exigía la rápida obtención de un considerable grado de consenso local, pero a cambio ofrecía una ruta más corta para constituirse en comunidad autónoma y una mayor rapidez en lo tocante a la transferencia de poderes. Por el contrario, el artículo 143 establecía un ritmo constitutivo más lento y bloqueaba la ampliación de competencias durante cinco años.

Es importante señalar que la diferencia entre los dos procedimientos no aludía realmente a la cantidad de poder que podía transferirse desde el gobierno central, sino a los privilegios concedidos a las nacionalidades históricas en términos de capacidad negociadora.[23] La constitución no determinaba tan siquiera el número de comunidades autónomas. Como ha señalado Juan José Gómez Encinar, el texto de 1978 «desconstitucionalizó» en realidad la forma del Estado. Su creación se hizo depender del proceso constituyente y, más concretamente, del apoyo local que pudieran movilizar las fuerzas políticas en favor del autogobierno. De esta manera se instituyó una asimetría *de facto* en la estructura territorial del país, ya que la ambición política de las regiones muy pronto produjo resultados institucionales diversos. De hecho, el desarrollo constitucional impulsó un complejo proceso descentralizador con distintas velocidades y rendimientos inesperados cuyo ciclo aún está lejos de concluir. El resultado de todo ello ha sido un sistema que cabría calificar de «federalizante» en el que el autogobierno se obtiene mediante la negociación política coyuntural y cuyos límites parecen prestarse siempre a una nueva amplia-

23. Así, de entre las treinta y dos materias descritas en el *Artículo 149* como exclusivas del Estado, al menos catorce pueden ser asumidas por las comunidades autónomas. La expresión «sin perjuicio» referida al posible conjunto de iniciativas locales o la descripción de la responsabilidad del Estado como la «regulación de las condiciones básicas que garanticen la igualdad de todos los españoles en el ejercicio de los derechos y en el cumplimiento de los deberes» dejaba abierto un vasto campo a la interpretación constitucional. Esa exclusividad se ve cuestionada aún más por el *Artículo 150*, que determina los procedimientos especiales para el traspaso de competencias desde el gobierno central a los autonómicos. Sobre este particular, véase J.J. González Encinar: «Ein asymmetrischer Bundesstaat», en D. Nohlen (ed.): *Der Staat der autonomen Gemeinschaften in Spanien*, Opladen, Leske & Budrich, 1992. Del mismo autor, véase «El Estado federal asimétrico y el fin del Estado», en A. Monreal: *El Estado de las autonomías, op. cit.*, pp. 49-62. Si tomamos en cuenta la ambigüedad contenida en los artículos referidos a la responsabilidad exclusiva del Estado, resulta más fácil entender que la reorganización territorial del Estado en España ha dependido fundamentalmente de un proceso de negociación política. Sin embargo, esa negociación ha tenido lugar hasta la fecha entre partidos más que entre los ejecutivos central y autonómicos.

24. Desde un punto de vista estrictamente formal, el Estado español no es un Estado federal. Sin embargo, el hecho de que los Estatutos de Autonomía gocen del rango de normas materialmente constitucionales supone su protección jurídica como elementos integrantes del concepto real de constitución. El caso español refleja, además, lo que se ha denominado el «mínimo institucional» de los Estados federales: 1) entidades de base territorial con competencias legislativas y ejecutivas; 2) distribución de medios financieros correspondiente al reparto de las funciones estatales; 3) participación de la entidades autónomas en la organización central a través de una

ción.[24] En estas condiciones, la estructura territorial española presenta en la actualidad un mosaico de comunidades con una gama de competencias tan heterogéneas que resulta difícil encontrar dos idénticas entre sí. Privilegios históricos, problemas locales urgentes y la habilidad política se han combinado a lo largo de todo el proceso de tantas formas como existen ahora comunidades. En palabras de Francisco Tomás y Valiente, «lo que caracteriza al Estado de las Autonomías como fórmula original, típica, no reductible a fórmulas ya estereotipadas, es ese equilibrio entre homogeneidad de sistema y dentro del sistema con la diversidad competencial de las comunidades autónomas».[25]

Transcurridas dos décadas desde el inicio de este proceso, cuando los diversos pactos autonómicos han consolidado la tendencia a alcanzar un nivel más homogéneo de autogobierno entre las comunidades, la cuestión fundamental sigue siendo si Cataluña y el País Vasco están dispuestas a ver difuminadas sus identidades diferenciales en un panorama federal simétrico. La idea de la igualdad competencial como principio de justicia federal ha sido intensamente defendida por las demás comunidades, incluso por aquéllas carentes de una particular identidad histórica. La igualdad de competencias no se exige en este caso como medio para preservar una determinada identidad cultural, sino como instrumento para obtener *vía* Madrid recursos compensatorios de las regiones más prósperas. De cara al futuro se augura un panorama en el que las comunidades más reivindicativas marquen los niveles de autonomía que posteriormente persigan las demás. La naturaleza plural de la realidad española se refleja, sin embargo, en su sistema de partidos. La inexistencia de mayorías absolutas durante las últimas legislaturas ha permitido que los partidos nacionalistas ejerzan de «bisagra» para la formación de gobiernos. En este sentido, más que abogar por una reforma oportunista de la ley electoral, pa-

---

segunda cámara; 4) garantía de que las estructuras organizativas no puedan ser alteradas por ley ordinaria; 5) un mecanismo judicial para la resolución de conflictos entre las entidades autónomas y el gobierno estatal. Véase J.J. González Encinar: *El Estado unitario-federal*. Madrid, Tecnos, 1985, pp. 88-89 e I. Molas, *op. cit.*, p. 41.

25. F. Tomás y Valiente: «El Tribunal Constitucional y la organización territorial del Estado», en N. Serra *et al.*: *La organización territorial del Estado*, Salamanca, Editorial Universitaria de Salamanca, 1993, p. 114.

recería más coherente enfrentarse de una vez con las tareas inconclusas de la transición democrática.

La pauta de la doble velocidad en la delegación de competencias ha permitido durante todos estos años salvar numerosos problemas, pero ha terminado por crear otros nuevos. Cataluña y el País Vasco constituyen una realidad social, política y culturalmente diferenciada en el seno del país. Su ubicación específica en el sistema autonómico requiere de forma cada vez más perentoria una respuesta adecuada, no *porque* sean naciones, pues nadie sabe muy bien en qué consista tal piedra filosofal, sino porque la tozuda realidad política expresada democráticamente por sus ciudadanos nos está recordando esa diferencia a cada momento. El criterio de la identidad nacional resulta inadecuado por sí solo para justificar el reconocimiento de fórmulas diferenciadas de autogobierno. Si tan sólo nos guiáramos por él sería imposible discernir la legitimidad de los diversos grados de autonomía política ya existentes o de la que pudiera demandarse en el futuro para las comunidades vasca, catalana y gallega. Tampoco puede apelarse a este criterio para denegar una igualdad competencial a las comunidades no históricas que la reclamen. Eso significaría basar la política en supuestos esencialistas o metafísicos, defender la diferencia por la mera diferencia, no por ser el resultado de la libre opción de las personas. Esa libertad de opción es, en última instancia, la que permite discernir las lindes internas de las comunidades políticas. Más cabal, por ello, sería apoyarse en el *principio democrático* para cualquier gradación del autogobierno, esto es, confiar en la autonomía de los ciudadanos para expresar sus intereses, necesidades y formas de entender la repercusión política de sus identidades colectivas.[26] La condición de ser español, catalán, vasco o andaluz no necesariamente implica que se le conceda una especial valía. Si así fuera, como suele ser el caso, tal senti-

---

26. Enric Fossas ha argumentado en esta misma línea al mantener que «la alteración de la división entre el poder central y el poder territorial responde a las variaciones en la percepción de la identidad política, y ésta es su justificación. La tendencia de las minorías hacia una división de poderes distinta de las mayorías radica en su percepción de que ello tiene valor y su preferencia es resultado, precisamente, de su autonomía como comunidad política, de su identificación con los términos de un debate propio de su comunidad». E. Fossas Espaldet: «Autonomía y asimetría», en *Informe Pi i Sunyer sobre Comunidades Autónomas (1994)*, Barcelona, Civitas, 1995, p. 906.

miento de pertenencia no tiene por qué ser interpretado de la misma manera por todos y cada uno de sus portadores. La conciencia de pertenecer a una determinada comunidad puede ser de índole sentimental o cultural, no inevitablemente política. Aun en el supuesto, una vez más, de que existiera un amplio consenso sobre la importancia de poseer una determinada identidad colectiva y la necesidad de preservarla por medios políticos, de ahí tampoco se desprende una unanimidad de criterios sobre la forma de concederle a tal identidad una articulación política concreta. De lo contrario no sólo seríamos todos nacionalistas de uno u otro lugar, sino que para cada nación existiría *un* solo nacionalismo.

Las instituciones federales y los procesos que las acompañan suelen ser complejos y conducen a la desesperación de quienes buscan soluciones geométricas o platónicas a los problemas políticos, pero no tiene sentido dividir jurisdiccionalmente el Estado en un número más o menos arbitrario de subunidades y pretender luego que la realidad social se acomode simétricamente a ellas. En este punto es importante distinguir entre la realidad política que transpira cada poro del país y las dinámicas reivindicativas que emanan del coyuntural juego político o de las facilidades que el diseño autonómico ofrece a sus dirigentes para movilizar los agravios comparativos. Lo crucial aquí es que un hipotético federalismo asimétrico no proyectase su asimetría sobre el equilibrio interterritorial, que la distinta capacidad de autogobierno no se tradujese en un aumento o en una reproducción sistemática de las desigualdades económicas y del componente social de la ciudadanía. De lo contrario, la asimetría federal siempre se prestará a ser percibida como un privilegio, como un mecanismo que permite que unos sean más ciudadanos que otros, algo difícil de compensar aludiendo a los costes culturales que, inversamente, supone para las minorías su condición de ciudadanos de un Estado plurinacional. La coexistencia política depende al fin y al cabo de un nivel mínimo de lealtades recíprocas. Sin una predisposición a los sacrificios y concesiones mutuas que pase por el reconocimiento de las necesidades específicas de las distintas comunidades y de sus miembros no es posible, ni seguramente deseable, un marco de convivencia política compartido. Por ello, el nivel de admisibilidad de las exigencias debe resolverse en la arena pública. Esa

resolución requiere, a su vez, un ejercicio honesto de ilustración sobre la compleja realidad española. Por ello no estaría de más que los dirigentes de las nacionalidades históricas reconociesen que sus particulares procesos de «construcción nacional» han sido precisamente posibilitados por el actual sistema autonómico, con todas sus virtudes y defectos. Desde la perspectiva que proporcionan los últimos cien años, los flujos migratorios internos, las inversiones canalizadas por el Estado y las protecciones arancelarias que permitieron la consolidación de sus respectivos desarrollos económicos no se dejan diluir por las narraciones históricas *ad hoc* de un nacionalismo estrecho de gaita, txapela y barretina. Hay que recordar, por último, que la localización territorial de la prosperidad no es inmutable y que los agraciados de hoy pueden ser los necesitados de mañana.

El federalismo canadiense ofrece, por otro lado, un buen ejemplo de los problemas derivados de una estrategia política de simetría federal a ultranza. Los intentos del gobierno de Ottawa por responder a las exigencias de Quebec mediante una transferencia similar de competencias para todas las provincias han terminado por erosionar seriamente su poder ejecutivo. El auge del regionalismo por razones distintas a la preservación de la identidad local es asimismo un fenómeno familiar en la política canadiense. Así, el control sobre los recursos naturales marcó una línea de división entre Ottawa y las provincias occidentales durante los años ochenta, especialmente cuando la entrada en vigor del Programa Energético Nacional avivó su tradicional sentimiento de alienación frente al papel dominante del Canadá central.[27] Este sentimiento ha sido un elemento importante no sólo en la reconfiguración de las relaciones federal-provinciales, sino también en la negativa de las provincias occidentales a concederle a Quebec cualquier privilegio constitucional.

El reconocimiento del pluralismo nacional plantea, pues, un desafío fundamental a los sistemas federales convencionales, ya que el patrón normativo para la distribución de poderes que inspiró sus doctrinas durante los últimos dos siglos sólo permite

---

27. Cfr. D. Milne: *Tug of War: Ottawa and the Provinces under Trudeau and Mulroney*, Toronto, James Lorimer Publishers, 1986 y G. Toner y F. Bregha: «The Political Economy of Energy», en M.S. Whittington y G. Williams (eds.): *Canadian Politics in the 1980s*, Toronto, Methuen, 1984, pp. 105-136.

dar una respuesta limitada a la dinámica social y política que alimenta las diferencias etnoculturales. La persistente exigencia por parte de Quebec de su reconocimiento como una «sociedad distinta» o, en la terminología política española, la defensa vasca y catalana de su «hecho diferencial», parecen incompatibles con el modelo federal instituido en países como los Estados Unidos o Alemania, es decir, con la idea de una división territorialmente homogénea del poder entre el gobierno central y las subunidades federadas. En un Estado compuesto sometido a la tensión centrífuga de los nacionalismos el intento de preservar la unidad política mediante la generalización del nivel de autogobierno reclamado por los últimos tan sólo puede llevar, más allá de cierto punto, al debilitamiento e incluso a la desintegración de la unión.[28] Por otro lado, la opción en exclusiva por una estrategia garantista de los derechos de ciudadanía, tal y como supuso la *Carta de Derechos y Libertades* canadiense, puede provocar un desplazamiento del eje de la soberanía hacia el poder judicial y complicar el proceso de resolución de conflictos con la multiplicación por vía jurídica del número de actores políticos.[29]

La institución de alguna forma de asimetría federal también plantea, sin embargo, problemas, entre ellos el no poco importante de la equidad en la representación política a nivel estatal. En el caso español se han presentado ya esbozos para la consagración de tal asimetría en los ámbitos del autogobierno y de la potestad legislativa, pero ninguna reflexión sobre la aritmética política que la asimetría comporta.[30] Efectivamente, si la relación de algunas comunidades con el gobierno central ha de ser distinta de la de las demás, sería preciso determinar las contrapartidas políticas que pudiera ofrecerse a quienes quedasen fuera de los entornos asimétricamente definidos. Con otras palabras, se trataría de decidir el grado y los ámbitos jurisdiccionales del Estado de los que se verían excluidas de participar las

---

28. Como se ha observado con respecto a Canadá, «la cuestión reside en cuánto podemos despojar al gobierno federal de sus poderes y tener todavía un país; dicho con otras palabras, se trata de definir los límites más allá de los cuales no podemos seguir el camino de la descentralización y ser todavía una nación viable». M. Bower: *Canada's Constitutional Crisis*, Edmonton, Lone Pine, 1991, p. 52.

29. Cfr. A.C. Cairns: *Charter versus Federalism*, *op. cit.*; R. LaRue y J. Létourneau: «De l'unité et de l'identité au Canada», *International Journal of Canadian Studies*, n.º 7-8 (septiembre-otoño 1993), pp. 81-94.

30. Cfr. F. Requejo Coll: «Diferencias nacionales y federalismo asimétrico», *op. cit.*

citadas comunidades, así como de reformular la dinámica de los votos de confianza y de las mociones de censura al gobierno central. Philip Resnick ha especulado en Canadá con un parlamento de días alternos en el que las cuestiones generales se debatirían separadamente de aquéllas que afectasen también a Quebec y a los pueblos indígenas.[31] Otros autores han propuesto ubicar la asimetría en una Cámara Alta territorial con poderes especiales de veto para las provincias en su ámbito exclusivo de jurisdicción.[32] En cualquier caso, más que adentrarnos en el ámbito de la política-ficción, lo importante es recordar que el modelo asimétrico plantea un nivel de complejidad tal que precisaría un profundo cambio tanto en la manera en que los ciudadanos perciben el país como en los mecanismos constitucionales que inspiran su gobierno. Desde un punto de vista normativo, esa tarea requeriría como poco una redefinición de las solidaridades existentes, un nuevo concepto de justicia territorial para la organización del Estado y una reconsideración de las condiciones en las que sea legítimo esperar la lealtad política de sus ciudadanos.

Voluntades generales y consensos limitados

Lo visto hasta aquí revela el profundo condicionamiento político al que se encuentran sometidas las estructuras estatales de España y Canadá. El curso de sus respectivos procesos de desarrollo constitucional se ha visto tambien moldeado por las técnicas de negociación empleadas en los mismos. La ventaja de que goza el poder ejecutivo en un sistema parlamentario «estilo Westminster» ha sido denunciada como una de las principales dificultades de la política canadiense.[33] En este modelo el

---

31. «*El intercambio* —mantiene Resnick— *es bastante claro: mayores poderes para Quebec y las naciones indígenas y menor influencia en lo que concierna al resto de Canadá.*» «Toward a Multinational Federalism: Asymmetrical and Confederal Alternatives», en F.L. Seidle (ed.): *Seeking a New Canadian Partnership, op. cit.*, p. 82. Sobre este mismo punto, véase P.M. Leslie: «Asymmetry: Rejected, Conceded, Imposed», en *ibid.*, pp. 37-69.

32. Cfr. R. Whitaker: «Federalism and Democratic Theory», *op. cit.*, pp. 41 y ss.

33. Cfr. V. Ostrom: «Federal Principles of Organization and Ethnic Communities», en D.J. Elazar (ed.): *Federalism and Political Integration*, Lanham, University of America Press, 1984, pp. 73-86.

ejecutivo federal asume un papel predominante en la elaboración de las políticas públicas. Los parlamentos provinciales, por su parte, se encuentran controlados por partidos con una base organizativa regional. Esto es particularmente importante en un sistema federal de fuerte carácter consociativo. Dada la ausencia antes de 1982 de una fórmula de enmienda, el *federalismo ejecutivo*, bajo la fórmula de la unanimidad, se convirtió en el principal instrumento para abordar el difícil problema de la reforma constitucional.[34] Las prácticas consociativas podían proporcionar la agilidad requerida para la negociación de acuerdos federales, pero lo que se ganaba en agilidad se perdía fácilmente al intentar atrincherar esos mismos acuerdos en un paquete constitucional más amplio que precisaba la aprobación de los distintos parlamentos. Las políticas constitucionales canadienses han sido por ello sumamente proclives al fracaso, ya que exigen un extraordinario nivel de consenso entre unos primeros ministros que se encuentran fuertemente condicionados por sus respectivos parlamentos y opiniones públicas provinciales. Sin embargo, pese a su déficit democrático, la efectividad política del federalismo ejecutivo no desmerece frente a los intentos por obtener legitimidad a través de mecanismos participativos como el *Foro ciudadano sobre el futuro de Canadá*. Como demostraron los rotundos fracasos de los acuerdos del lago Meech y de Charlottetown, la búsqueda de una base cada vez mayor de consenso para la reforma de la constitución y para un nuevo pacto federal terminó por erosionar la propia legitimidad perseguida por sus principales actores políticos.

Buena parte del éxito de la transición democrática española se ha atribuido al proceso semi-consociativo con que se llevó a cabo. Adam Przeworski ha descrito en términos formales los procesos de democratización como la institucionalización de un grado de incertidumbre en la interacción de las fuerzas en juego, de manera que ningún aparato autoritario de poder pue-

---

34. El «federalismo ejecutivo» se ha convertido en un rasgo típico del sistema político canadiense. Consiste en la resolución de las cuestiones relevantes mediante la interacción de los gobiernos provinciales, fundamentalmente las Conferencias de Primeros Ministros. Cfr. D.V. Smiley, *op. cit.* Sobre el apoyo al federalismo ejecutivo por parte de Quebec desde los tiempos del gobierno de Lesage en los años sesenta hasta la repatriación, véase A.G. Gagnon: «Québec-Canada Relations: the Engineering of Constitutional Arrangements», en M. Burguess, *op. cit.*, pp. 95-119.

da ya controlar, a partir de un determinado momento, los resultados políticos de ese proceso. La viabilidad de la democratización dependería, por consiguiente, de la existencia de instituciones que puedan evitar que los intereses de las principales fuerzas políticas se vean negativamente afectados bajo las condiciones de una competición democrática por el poder.[35] Es así como puede entenderse la estrategia de los sectores reformistas del franquismo cuando decidieron desmontar el régimen desde los supuestos de su propia legalidad de forma *previa* a cualquier negociación con la oposición democrática. El desmantelamiento del régimen autoritario tuvo que realizarse finalmente mediante un proceso consensuado de reconocimiento recíproco entre las principales fuerzas políticas, no mediante una «ruptura democrática», tal y como deseaba la oposición. Ese consenso tuvo su precio en términos de cultura política y de memoria histórica, pero al menos permitió sentar las bases institucionales para la elección de unas Cortes constituyentes. La cantidad y la calidad del consenso requerido por semejante proceso fundacional no ha vuelto a darse de nuevo en la política española contemporánea. La urgencia de la reforma política, la posibilidad de una involución autoritaria y la estrategia consociativa adoptada en la búsqueda de acuerdos permitió moderar la ambición de las exigencias incluidas en la constitución de una manera que no es de esperar que se repita en una situación de normalidad democrática.

La realización de pactos políticos tan complejos como los constitucionales plantea graves interrogantes a la teoría de la democracia. Si la legitimidad ha de constituir la piedra angular del federalismo, particularmente en Estados plurinacionales conflictivos, el problema consiste en el nivel en que haya de introducirse la toma democrática de decisiones políticas a fin de que contribuya, y no impida, el logro de compromisos generales a largo plazo. El intento de los nacionalistas quebequeses de cortar el nudo gordiano del embrollo constitucional mediante la solicitud de un mandato popular para la negociación de un acuerdo con Ottawa en términos de «lo tomas o lo dejas» es un buen ejemplo de cómo utilizar el aura de la legitimidad demo-

35. Cfr. A. Przeworski: «Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts», en J. Elster y R. Slagstad (eds.), *op. cit.*, pp. 59-80.

crática en contra de las estrategias federales. El derecho de autodeterminación nacional es un principio tan democrático como lo puedan ser los derechos de ciudadanía. Su complejidad moral reside en la identificación de todos los intereses y derechos que se verían afectados y que, por tanto, debieran contar con una voz en el mismo. La democracia posee en este sentido una dimensión temporal, no sólo espacial. Sus criterios aluden a quiénes, cómo y sobre qué se decide, pero también al número de veces que hay que decidir algo e incluso cuándo es legítimo y pertinente plantear un proceso decisorio. Éstas y no otras son las razones por las que un mero referéndum o el principio de mayoría simple resultan inadecuados, cuando no frívolos, como mecanismos para la disolución de vínculos sociales y políticos profundamente arraigados en la historia. Aún más, su capacidad para salvar divisiones etnoculturales es casi nula, creando más dificultades de las que posiblemente pueda resolver. Por otro lado, los acuerdos constitucionales, si se ven sometidos al escrutinio general, pueden fácilmente convertirse en una ocasión para que todos los grupos organizados de intereses expongan públicamente sus agravios, tal y como ocurrió con el acuerdo de Charlottetown en Canadá. Despues de todo, el consenso es un recurso político escaso con el que debe contarse como precondición y como resultado de un proceso constitucional. Éste ha sido con toda seguridad el principal obstáculo en la historia del federalismo canadiense, y así como las políticas constitucionales fueron concebidas desde Ottawa como un instrumento para preservar la unidad del país, su sistemático fracaso ha sido presentado por los nacionalistas de Quebec como la prueba de que llegó ya el momento de emanciparse.

Trudeau probablemente perdió una buena oportunidad de esclarecer el horizonte político de Canadá al no convocar un referéndum sancionador tras la repatriación de la Constitución en 1982. Esto hubiese al menos desligado la agenda constitucional del problema planteado por la ubicación de Quebec en el seno de la federación. Las ambiciones nacionales de la provincia francófona hubiesen podido así ser discutidas como un problema político específico, no como una compensación por el déficit de legitimidad aducido en la reforma constitucional. De esta forma se hubiese ahorrado considerables dosis de energía y de resentimiento político. En lo que respecta a los ciudadanos

canadienses, hubieran tenido una mejor oportunidad de enfrentarse a los límites y posibilidades del federalismo asimétrico, así como a los costes políticos, económicos y personales de la desconfederación. El entrecruzamiento de las políticas federales y constitucionales ha provocado, en definitiva, una sobrecarga del sistema institucional canadiense, sin que éste haya sido capaz por ahora de ofrecer una salida viable del atolladero.

En el caso español, es difícil imaginar que una reforma del Estado de las autonomías en un sentido federal y fuertemente asimétrico pudiera realizarse sin tocar la Constitución de 1978. Ésta ha sido, sin embargo, una cuestión conscientemente evitada desde que fuera promulgada. La experiencia canadiense da fe de las dificultades y riesgos de las políticas mega-constitucionales alentadas por presiones nacionalistas. Por otra parte, el consociativismo de los pactos de la transición no tiene ya cabida en un contexto de normalidad democrática. La práctica actual de avanzar en las transferencias autonómicas en función de la necesidad de formar gobiernos de coalición es una manera de conllevar el problema, que diría Ortega, no de resolverlo. Obviamente adolece del déficit democrático que acompaña a toda forma de federalismo cooperativo, pero al menos ha ido dando salida a un proceso que en estas condiciones es mejor tener en movimiento que estancado. Si hubiera que buscarle una virtud a este federalismo coyuntural, calificativo que quizá le cupiese mejor que el anterior, ésta es la de ir configurando inadvertidamente un paisaje en el que se perfila de forma cada vez más clara lo que la fórmula del «café para todos» se negó en su día a ver. La ambigüedad de la constitución española sobre la cuestión nacional permite un margen de maniobra que la apuesta racionalista por una política del reconocimiento sin duda estrecharía. Los grados de asimetría apoyados en acuerdos administrativos deben contar, no obstante, con algún tipo de control político, ya que sus gestores tienden ilegítimamente a actuar como delegados de las nacionalidades, más que como representantes de la ciudadanía. Las distintas fuerzas políticas regionales, nacionalistas o no, harían bien por ello en alentar un debate en sus respectivos foros parlamentarios con el fin de señalar directrices para lo que hasta ahora se resuelve tras las puertas de los despachos. Las virtudes de la ambigüedad constitucional no compensan de los vicios del elitismo político, parti-

cularmente cuando sus resultados tienen que someterse tarde o temprano a la prueba de una legitimación política continuada.

Ciertamente, no existe garantía alguna de que los sistemas federales puedan mantener unidos a los Estados nacionalmente complejos. La democratización y el federalismo como procesos combinados han fracasado de forma memorable en países como la Unión Soviética y Checoslovaquia, mientras que los acuerdos federales en democracias estables como Canadá o Bélgica atraviesan por serios problemas. En lo que a España se refiere, la plena aceptación del federalismo es todavía un punto difícil para su cultura política. Una constitución federal posiblemente sea un espacio demasiado estrecho para nacionalismos demasiado ambiciosos o recíprocamente excluyentes. En semejantes circunstancias, las instituciones diseñadas para promover los valores compartidos y la solidaridad son sin duda indispensables si la federación ha de sobrevivir. Sin embargo, en el incierto negocio de la política, un negocio aún más difícil cuando tiene que desenvolverse en países con notables divisiones internas, lo aceptable por conocido es a menudo mejor que lo óptimo imaginado. Mientras exista el riesgo de sonados fracasos, parece más viable la ilustración de las posiciones respectivas y el logro de compromisos limitados que embarcarse en ambiciosas travesías constitucionales con rumbo canadiense o, dicho con otras palabras, apelar antes al arte liberal de la disociación de conflictos e intereses que a la búsqueda jacobina de voluntades generales.

ÍNDICE

Agradecimientos 9

Introducción 11

I. Las arenas políticas de la democracia 21
La gestación de los Estados de bienestar 25
Capital y trabajo en los modelos corporativos 33
Sistemas de partidos e institucionalización de la competencia política 44
La «política de la identidad» y el espacio de la sociedad civil 49

II. La «cultura» y los lenguajes políticos de la modernidad . 63
El liberalismo y el lenguaje de los derechos 69
El republicanismo y el lenguaje de la virtud 79
El marxismo y el lenguaje de la producción 84
El conservadurismo y el lenguaje de la tradición 93
El multiculturalismo y el lenguaje de la identidad 105

III. Los malentendidos de la dignidad 121
La diferenciación de los derechos: un problema moral . . 126
Desarrollo moral y reconocimiento 135
Las heridas de la subjetividad 146
La cultura y la dignidad del sujeto 153

IV. El retorno de las metáforas comunitarias 167
La genealogía de la «comunidad» 172
La regulación moral en las sociedades plurales 185
Valores privados, compromisos públicos 196

V. Ciudadanía y nacionalidad: dos referencias de la lealtad política 203
La doble clave de la pertenencia 208
El nacionalismo o la politización de la cultura 213
La idea de un patriotismo federal 218

VI. *E pluribus unum?*: la gestión política de la etnicidad . . . 235
Los umbrales del demos: ciudadanos, transeúntes y metecos 238
Las fronteras internas de la soberanía 263
Territorialidad y dispersión: el doble rostro de la etnicidad 278

VII. Aventuras y desventuras del federalismo. España y Canadá ante la «cuestión nacional» 285
El desarrollo constitucional como proceso político 287
Las asimetrías de la discordia 301
Voluntades generales y consensos limitados 308